دعوة جماعة قاضي زاده الإصلاحية في الدولة العثمانية

قبل ظهور دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله وقيام الدولة السعودية

إعداد
محمد داود كوري

تحرير وتقديم
عبد الحق التركماني





دعوة جماعة قاضي زاده الإصلاحية
في الدولة العثمانية
قبل ظهور دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله
وقيام الدولة السعودية




الطَّبعَةُ الأُولَى
١٤٣٨ هـ - ٢٠١٧ م

ISBN 978-1-5136-1950-7
9 781513 619507



دار اللؤلؤة للطباعة والنشر
لبنان - بيروت
هاتف : ٠٠٩٦١١٨٢٤١٩٤
جوّال : ٠٠٩٦١٧٠٦٥٤٤٦٠
البريد الالكتروني: Daralloloaa@hotmail.com



دَعْوَةُ جَمَاعَةِ قَاضِي زَادَه الإِصْلَاحِيَّةِ فِي الدَّوْلَةِ العُثْمَانِيَّةِ

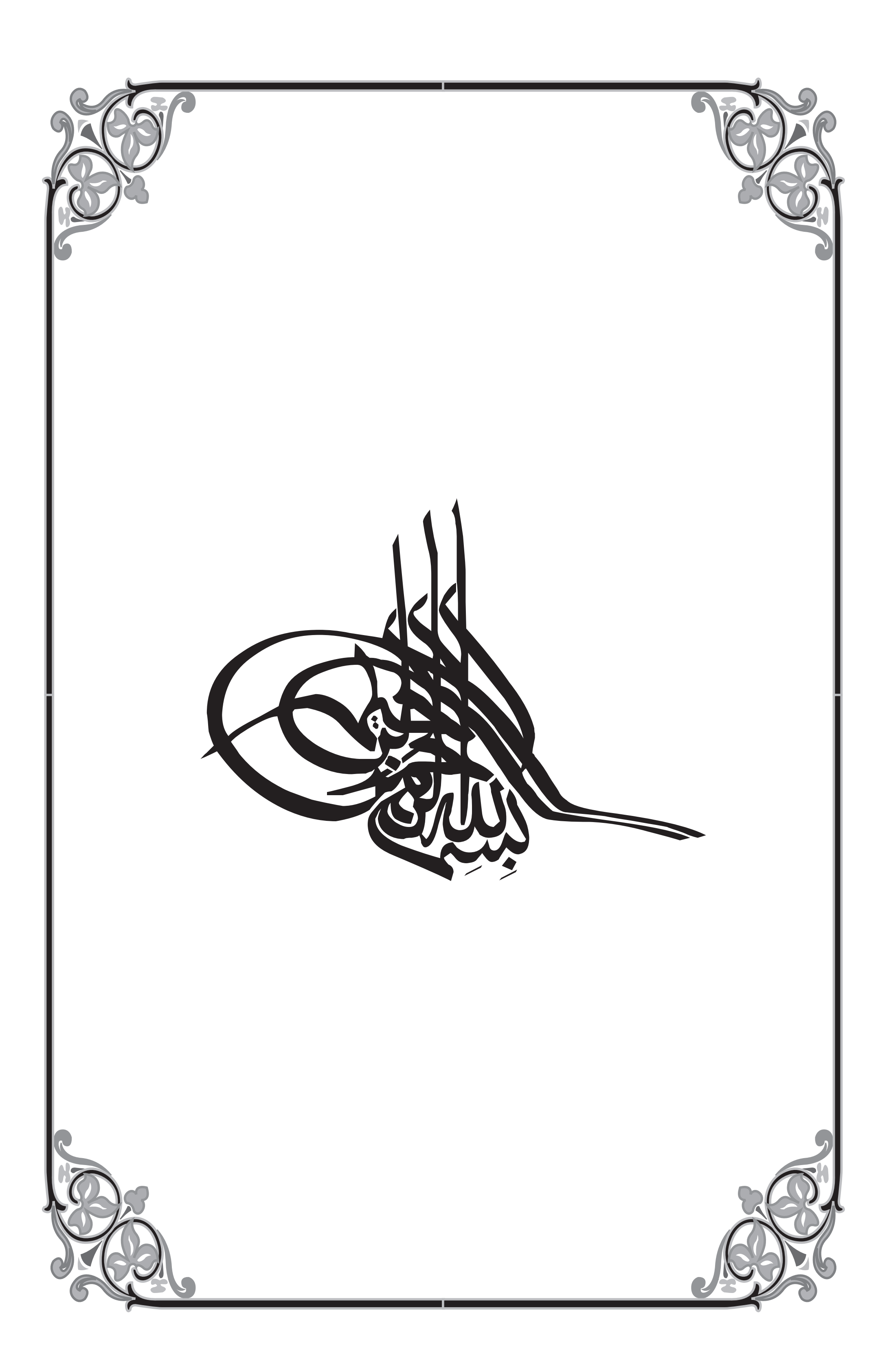
قَبْلَ ظُهُورِ دَعْوَةِ الإِمَامِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الوَهَّابِ رحمه الله وَقِيَامِ الدَّوْلَةِ السُّعُودِيَّةِ

إِعْدَادُ
مُحَمَّدُ دَاوُد كُورِي

تَحْرِيرُ وَتَقْدِيمُ
عبد الحق التركماني







فهرست الموضوعات

الموضوع	الصفحة

تقديم

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له، إلٰه الأولين والآخرين، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله المبعوث رحمةً للعالمين، صلى الله وسلَّم عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين.

مدخل:

أما بعد: فهذه دراسة علمية نافعة، تبحث في قضيتين مهمتين من قضايا تاريخ الدعوة والإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي:

الأولى: ظهور الدعوة الإصلاحية في الدولة العثمانية، والتي عُرفت بدعوة جماعة الشيخ محمد أفندي ابن القاضي مصطفى أفندي الطوغاني البالِيكْسِري الرومي، المعروف بقاضي زاده، أو: قاضي زاده الصغير (ت: ١٠٤٥/ ١٦٣٥) رحمه الله تعالى.

والثانية: افتراض تأثيرها في الدعوة الإصلاحية التي ظهرت بعدها مباشرة في قلب الجزيرة العربية على يد الإمام المصلح المجدِّد محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى.

القضيتان في غاية الجِدَّة والأُطروفة؛ فالقارئ العربي لا يجد في العربية كتابًا ولا بحثًا عن تلك الحركة الإصلاحية، ومحاولةُ

اكتشاف خيوط صلتها وتأثيرها في دعوة الإمام محمد بن عبد الوهَّاب جهد علميٌّ غير مسبوق، من شأنه أن يحدث تغييرًا مهمًّا في طريقة قراءة تاريخ الدعوة الإصلاحية. وبالجملة: فإن صدور هذا البحث على قلَّة صفحاته، ووجازة مباحثه؛ حدثٌ جدٌّ كبير، فهو تقدمةٌ تفتح للمؤرخين والباحثين رَوْزَنةً يشرفون من خلالها على جوانب من تاريخ الدولة العثمانية الدينيِّ والدعويِّ، وعلاقتها ببلاد الشام ومصر والجزيرة العربية. ألا إنَّها جوانب مغيَّبة في صفحات التاريخ المطوية؛ فقد دأب الباحثون والكُتَّاب بالعربية على تناول الحقبة العثمانية من الناحية التاريخية والسياسية، وحديثهم عن «الحالة الدينية» لم يتجاوز الظاهرة الصوفية مدحًا أو ذمًّا، والإشارات القليلة إلى دعوة جماعة قاضي زاده الإصلاحية التي تضمنتها بعض الدراسات المترجمة عن التركية اتَّصفت بالتحامل والتقزيم والتسفيه[١]. من هنا: فإن هذا البحث الموجز يضع أقدامنا في أول الطريق لقراءة جديدة لتاريخ الدولة العثمانية عامَّة، ولتاريخ الدعوة والإصلاح والتجديد فيها خاصَّة.

لقد تفضَّل أخي وصديقي الباحث المجدُّ محمد كوري ـ وفَّقه الله وسدَّده ـ بوضع بحثه هذا بين يديَّ وأنا منهمك في مشروعي العلمي الأكبر: «تفسير الإسلام»، وفي تحقيق «تراث ابن حزم»، ورغم هذا

(١) كما نجده ـ مثلًا ـ في كتاب: «الدولة العثمانية: تاريخ وحضارة» ٢/ ٢١٢-٢١٤، رغم أنَّه بحث علميٌّ محكَّم، صدر عن مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية باسطنبول (إرسيكا)، ١٩٩٩م، إشراف وتقديم: أكمل الدين إحسان أوغلي، ترجمة: صالح سعداوي.

فقد تفرَّغت له أيامًا، ومنَّيت نفسي بالمساهمة فيه بمقدمة دراسية ضافية، فجمعت مادة علمية واسعة، أكثرها بالتركية، وصوَّرت أكثر مخطوطات علماء الجماعة؛ نسخت بعضها، وشرعت في تحقيق بعضها الآخر، ومضى نحو سنتين والبحث محبوس عندي، فرأيت الآن أن أستجمع شجاعتي، وأتغلَّب على وَسْوَستي العلمية، فأقتصر على هذه المقدمة الموجزة، وغرضي منها وضع الملامح الأولى لمسيرة العمل العلمي عن الدعوة الإصلاحية في الدولة العثمانية، وأسأل الله تعالى أن يوفقني وأخي محمد كوري للمساهمة في هذا الموضوع المهمِّ بالتأليف والبحث والتحقيق.

وأصل هذا البحث باللغة الإنكليزية ـ وقد نُشر حديثًا في: «مجلة الدراسات الإسلامية» التي تصدرها جامعة أوكسفورد البريطانية[1] ـ، وتولَّى الأخ الفاضل محمد صهيب قطَّان ـ جزاه الله خيرًا ووفَّقه وسدَّده ـ تعريبَه، ثم قمتُ بتحرير النصِّ وتصحيحه ومقابلته على أصله، واقتباس النصوص العربية من مصادرها الأصلية، والحمد لله ربِّ العالمين.

التاريخ الديني والاجتماعي للدولة العثمانية:

تبدأ القصَّة بنشأة دولة بني عثمان في «الأناضول» التي كانت

(1) James Muhammad Dawud Currie "Kadizadeli Ottoman Scholarship, Muḥammad ibn ʻAbd al-Wahhāb, and the Rise of the Saudi State", Journal of Islamic Studies, The Oxford Centre for Islamic Studies, (2015) 26 (3): 265-288.

تعجُّ بالطرق الصوفية، والحركات الباطنية، خاصة بعد استيلاء المغول على أكثر بلادها سنة (٦٤١/ ١٢٤٣)، فوَجَدت تلك الدعوات المنحرفة في تلك المناطق النائية، البعيدة عن حواضر الدين والعلم، والمنغمسة في الاضطرابات والمواجهات العسكرية؛ فراغًا واسعًا لبثِّ اعتقاداتها، وممارسة بدعها، وهكذا ارتبطت الدولة العثمانية منذ أوائل تأسيسها بالطرق الصوفية، وكان شيوخها ودراويشها أعوانًا لها في حروبها وفتوحاتها، وكان السلاطين يكافؤونهم بوقف التكايا عليهم، ومنحهم اقطاعات في أراضي الفتوحات.

بعد الانتقال من إمارة صغيرة إلى دولة ثابتة الأركان، تكبر وتتسع باضطراد؛ أدرك السلاطين ضرورة تقريب العلماء والفقهاء، وتكوين مؤسسة دينية للدولة تُعنى بالقضاء والإفتاء والتعليم، وهو ما تمَّ بشكل بارز في عهد السلطان بايزيد الصاعقة (٧٩١-٨٠٤/ ١٣٨٩-١٤٠٢)، وأصبح أكثر نضوجًا في عهد السلطان محمد الفاتح (٨٥٥-٨٨٦/ ١٤٥١-١٤٨١)، ورغم ذلك فإنَّ تأثير الطرق الصوفية لم ينقطع، ولم يخفَّ، فوجد الفقهاء أنفسهم مضطرين إلى التوفيق بين ما يوجبه العلم عليهم من تعظيم الأحكام الشرعية وإنكار البدع والمحدثات، وبين الاتجاه العام للمجتمع، الذي كانت الطرق الصوفية أكثر تأثيرًا عليه من خطاب الفقهاء. إن سلوك الفقهاء مسلك التوفيق لم يعصمهم من انتقادات الصوفية، ونبزهم لهم بـ: «علماء الرسوم»، وعدم ثقتهم فيهم، فقد كان أولئك الفقهاء ـ رغم انتسابهم إلى بعض الطرق الصوفية ـ يواجهون بحزمٍ حالات الإلحاد والزندقة ـ التي كانت تفرزها تلك الطرق بين حين وآخر ـ، فيصدرون في حقها

الفتاوى، وينفِّذ السلطان فيهم فتاويهم بعقوبة القتل وما دونه[١].

تلك هي خلاصة مرحلة مهمة من التاريخ الديني للدولة العثمانية، كان لها تأثيرها الأكبر في صياغة هُوِيَّة الدولة الاعتقادية والمذهبية، وتوجيه اهتماماتها ومواقفها، ورغم ذلك فإننا لا نجد في العربية أبحاثًا توثيقية وتحليلية وافية عنها، لا تأليفًا ولا ترجمةً، فلا جرم أن الكتابات العربية عن الدولة العثمانية في غاية الضعف العلميِّ، وكثير من استنتاجاتها مضلِّلَة ـ حتى إذا سلم الكاتب من الأهواء الدينية، والتحزبات السياسية، والتعصُّبات العِرقية ـ. خُذْ مثلًا: ما تجده في أكثر تلك الكتب من الثناء العاطر على الشيخ آق شمس الدين ـ معلِّم السلطان محمد الفاتح ومربِّيه ـ، ووَصْفِه بالفاتح المعنوي للقسطنطينية، وإغفال أنه كان من المؤسِّسين للتصوف الغالي في الدولة العثمانية[٢]، وقد استغلَّ منزلته ووجاهته عند السلطان لبثِّ

---

(١) انظر: «الدولة العثمانية: تاريخ وحضارة» ٢/١٥٣-٢٠٩، «الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها» للدكتور عبد العزيز الشناوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة: ١٩٨٠، ١/٥٤-٦٣، «تاريخ الدولة العثمانية» للدكتور سيد محمد السيد محمود، مكتبة الآداب، القاهرة: ٢٠٠٧، ٤٣٧-٤٣٩. «الزنادقة والملاحدة في الإمبراطورية العثمانية خلال القرن ١٥-١٧» لأحمد يشار أوجاق، بالتركية:

Ahmet Yaşar Ocak: "Osmanlı toplumunda zındıklar ve mülhidler: 15-17. yuzyıllar", Tarih Vakfı, Istanbul 1998.

(٢) انظر على سبيل المثال: «الدولة العثمانية: عوامل النهوض وأسباب السقوط» للدكتور علي محمد الصلابي، دار ابن كثير، دمشق: ١٤٢٧، المبحث الثاني: الفاتح المعنوي للقسطنطينية ١٢١-١٢٦. وهذا الكتاب تأليفٌ دعائيٌّ يفتقر لشروط البحث العلميِّ.

ضلالاته الصوفية، خاصة عند فتح القسطنطينية (٨٥٧/ ١٤٥٣)، حيث حدَّد موضع قبر الصحابي أبي أيوب الأنصاريِّ رضي الله عنه، قائلًا: «إنِّي أُشاهد في هذا الموضع نورًا، لعلَّ قبره هاهنا!» وذهب لذلك الموضع وتوجَّه زمانًا، ثم قال: «التقَتْ روحُه مع روحي! وهنَّأني بهذا الفتح! وقال: شكر الله سعيكم حتى خلصتموني من ظلمة الكفر»[١]. وقد انخدع السلطان بدعواه، وأمر ببناء القبة على ذلك الموضع، فكان ذلك أول خطوة في التأسيس للقبورية في القسطنطينية بعد أن فتحها الله تعالى على يد أهل الإسلام، وأعلى فيها كلمة التوحيد على أوثان النصارى وصلبانهم. المؤلفات القليلة التي تركها آق شمس الدين تدلُّ على انغماسه في بدع التصوف، وغلوه فيها، فقد ألَّف رسالة في الدفاع عن ابن عربي[٢]، وقرَّر فيها ما سماه بـ: «التوحيد الذاتي التلاشي الذوباني الاضمحلالي المحوي»[٣]. هنا

---

(١) «الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية» ١٤٠.

(٢) هي «الرسالة النورية»، ولها نسخ خطية كثيرة، صورنا جملة منها.

(٣) «الرسالة النورية» نسخة مكتبة السليمانية، شهيد علي باشا: (٢٧٢٠)، ورقة: ٩٠/ب. وقد ذكر هذا عن شيوخ الصوفية، وأطلق عليهم عبارات التبجيل والثناء، وفيهم كثير من الغلاة الملاحدة كابن الفارض والجلال الرومي وصدر الدين القونوي، وغيرهم.

وذكر العلامة الفقيه ملا علي القاري الحنفي (ت: ١٠١٤/١٦٠٦) في «الرد على القائلين بوحدة الوجود»، دار المأمون، دمشق: ١٤١٥، انتصارَ آق شمس الدين لابن عربي في رسالته هذه، وقال في تجريحه وذمِّه ١٢٧-١٢٨: «فعلى كلِّ حالٍ: **هو من الطائفة الإلحادية**، لمخالفته لما هو مقرر في العقائد الشرعية، التي بيَّنها العلماء الإسلامية [كذا في المطبوع]، وقد أغرب حيث استدلَّ على صحة كلام ابن عربي بكلام أتباعه، كشراح =

لا بدَّ أن نعلم أن آق شمس الدين عندما انتقل إلى أرض الروم من بلده: دمشق؛ لازم في أنقرة الشيخ الحاج بيرام (ت: ٨٣٣/ ١٤٢٩)، واشتغل عليه بالتحصيل، وأخذ عنه طريقته الصوفية[1] التي كانت: «تنتهج الفكر الصَّفويَّ في مسلكها الصوفيِّ»[2].

جهود الحاج بيرام وتلميذه آق شمس الدين ـ وغيرهما كثيرٌ من شيوخ التصوف ودعاته في الأناضول قبل وبعد ظهور الدولة العثمانية ـ هي التي رسَّخت تلك المكانة الرفيعة لشيخ ملاحدة وحدة الوجود الأكبر: ابن عربي، فكان كلٌّ من تعرَّض له بالنقد والتجريح يلقى أذًى شديدًا من العامة والخاصة، حتى إنَّ مفتي السلطنة الشيخ محمد بن إلياس الرومي، الشهير بجِوي زاده (ت: ٩٥٤/ ١٥٤٧) رَحِمَهُ ٱللَّهُ، لمَّا تكلَّم فيه؛ عزله السلطان عن منصبه، وسنجد أثر ذلك في طريقة نقد الإمام البركوي للقائلين بوحدة الوجود حيث تجنَّب التعرُّض لابن عربي باسمه، وكذلك فعل الشيخ قاضي زاده، كما سنذكره لاحقًا.

أما الغلو الذي كان في «الطريقة البيرامية» التي انقسمت بعد وفاة مؤسسها إلى عدَّة فروع، وكذلك في غيرها من الطرق الكثيرة التي كانت منتشرة في الأناضول؛ فهو الذي هيَّأَ المناخ المناسب لقبول الدعوة الصفوية ومناصرتها من قبل أتراك الأناضول، وقد

= كلامه، ووضَّاع مرامه، ثم خلط وخبط بإيراد كلام الوجودية الموحدة، والوجودية الملاحدة في الشاهد على طبق الواحد».

(١) «الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية» ١٣٨.

(٢) «الدولة العثمانية: تاريخ وحضارة» ٢/ ١٨٣.

أثبت المؤرخ التركي الكبير فاروق سومر ذلك بالتوثيق التاريخي المفصَّل في بحثه النفيس: «دور أتراك الأناضول في تأسيس الدولة الصفوية وتطورها»[١].

والمقصود؛ أننا نفتقر إلى دراسات علمية، تلقي الضوء على تلك المرحلة برؤية دينية وتاريخية شاملة، تستكشف الروابط بين الأشخاص والدعوات والوقائع، وتقدِّم لنا أجوبة على أسئلتنا الكثيرة حول خلفيات ظهور دعوة جماعة قاضي زاده، والعوامل التي أدَّت إلى سرعة القضاء عليها.

جهود علماء الدولة العثمانية في الإصلاح ومقاومة الانحرافات:

لا بدَّ من دراسة جهود علماء الدولة العثمانية في الإصلاح ومواجهة البدع، من خلال استقراء تراجمهم، والاطلاع على أعمالهم، ودراسة مؤلفاتهم وآثارهم، خاصة مجاميع «الفتاوى» التي تكشف عن طريقة معالجتهم لنوازل عصرهم، ومشكلات واقعهم. سنواجه في هذه المرحلة عقبة كؤود؛ هي أنَّ أكثر تلك المؤلفات والفتاوى باللغة العثمانية، بعضها طبع بعد صياغته باللغة التركية الحديثة، والقسم الأكبر منها ما زال مخطوطًا.

الإمام البِركوي وإعلان «الطريقة المحمَّديَّة»:

يحتلُّ الإمام البركوي مكانة مركزية في الدعوة الإصلاحية،

---

(1) Faruk Sümer (1924-1995): "Safevî devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü: Şah İsmail ile halefleri ve Anadolu Türkleri", Güven Matbasi, Ankara, 1976.

وقد ظهر تأثير دعوته في الشيخ قاضي زاده، الذي تلقَّى العلم عن تلاميذ البركوي، منهم في اسطنبول: ابنُ البركوي، ولا بدَّ أن الابن كان يحدِّث تلاميذه عن مآثر والده ورؤيته الإصلاحية.

أول ما يسترعي الانتباه في حياة هذا العالم أنه تركي الأصل والنشأة، خلافًا لأكثر أصحاب الدعوات الصوفية الذين جاؤوا إلى الأناضول من خارجها، فقد ولد البِركويُّ سنة (٩٢٩/ ١٥٢٣)، في مدينة «بالِيكْسِير» الواقعة في الشمال الغربي من تركيا، وفيها نشأ وطلب العلم على والده الذي كان يعدُّ في العلماء، وكان مدرسًا في إحدى مدارسها، فحفظ القرآن في صغره، ثم التحق بالمدارس الشرعية في اسطنبول، حتَّى تخرَّج منها، فعيِّن مدرسًا في اسطنبول، ثم انتقل منها إلى أدرنة حيث عُيِّن قسَّامًا شرعيًّا في الجيش بترشيح من أستاذه عبد الرحمٰن الأماسي الذي كان قاضيًا للعسكر. وبعد أربع سنوات تفرغ للوعظ والتدريس، وجاهر بانتقاد البدع والمنكرات، فلقي معارضة ومعاداة من بعض معاصريه، فترك أدرنة، وعاد إلى اسطنبول، وآثر العزلة وانقطع للعبادة.

كان للبركوي مكانة محبة وتقدير في قلب الشيخ عطاء الله أفندي المشهور بمعلِّم السلطان[1]، وقد أهدى إليه البركوي عددًا من مؤلفاته، ولمَّا بنى عطاء الله مدرسة له في مدينة بركي Birgi ـ

---

(١) هو السلطان سليم الثاني (٩٣٠-٩٨٢/ ١٥٢٤-١٥٧٤)، وترجم منق الرومي في «العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم» ٤٠٧ للشيخ عطاء الله فلم يذكر اسم أبيه ولا نسبه، وذكر اشتغاله بالتدريس، ومكانته الرفيعة عند السلطان.

وكانت نشأته فيها ـ؛ أسند أمرها إلى البركوي، وكلفه التدريس فيها، فانتقل إليها، وتفرَّغ هناك للتدريس والوعظ، فاشتهر بذلك، وذاع صيته، وقصده الطلاب، حتَّى جاءه أجله سنة (٩٨١/ ١٥٧٣)، رحمه الله تعالى.

لقد بذل البركوي في مسيرته العلمية والتعليمية القصيرة جهودًا كبيرةً في محاربة مظاهر الشرك، وألوان البدع وانحرافات الصوفية التي أحاطت بالمجتمع العثماني من كل جانب؛ فجعل مدار مؤلفاته[1] في الاعتصام بالكتاب والسنة، والنهي عن الشرك والبدعة، ومحاربة الفرق الصوفية الغالية واعتقاداتها الباطلة ـ كالقول بوحدة الوجود، وإسقاط الشرائع، وتعظيم القبور، والتديُّن بالغناء والرقص ـ، ولم يغفل عن المنكرات الشائعة في المجتمع؛ كالإساءة في إقامة أركان الصلاة، وأخذ الأجرة على قراءة القرآن، والمصافحة عقب الصلوات، وجهل كثير من الناس بأحكام الطهارة، إلى غير ذلك من المسائل التي يهتمُّ بها كلُّ ساعٍ لإصلاح عقائد الناس وعباداتهم.

من مؤلفات البركوي في هذه الموضوعات: «دامغة المبتدعين وكاشفة بطلان الملحدين» وهو في الردِّ على القائلين بوحدة الوجود والتحذير من مذهبهم ووجوب تكفيرهم، و«رسالة في المصافحة»، و«معدِّل الصلاة» في إقامة الصلاة بشروطها وأركانها وواجباتها، و«شرح شروط الصلاة»، و«إنقاذ الهالكين»، و«إيقاظ النائمين

---

(١) ما عدا مؤلفاته في الفقه وعلوم الآلة كالنحو والصرف.

وإفهام القاصرين» كلاهما في مسألة أخذ الأجرة على تلاوة القرآن، و«ذخر المتأهلين والنساء في تعريف الأطهار والدماء»، و«رسالة في الذكر الجهري» في الرد على دوران الصوفية ورقصهم، و«محك الصوفية»، و«القول الوسيط بين الإفراط والتفريط» في الرد على أبي السعود العمادي الذي أجاز التغني واللحن، و«الرد على الشيعة»، و«تحفة المسترشدين في بيان مذاهب وفرق المسلمين».

لقد أدرك البركوي أن التصوف هو الوعاء الذي يحوي تلك البدع، وأنَّ «الطرقية» هي مروجة البدع والحامية لها، وأدرك ـ أيضًا ـ حجم قوَّتها ونفوذها في الدولة والمجتمع، فلا سبيل إلى محاربتها والقضاء عليها، فهذا مسؤولية السلاطين وعلماء الدولة، وهم إما متحالفون مع الصوفية، أو ساكتون عنها؛ لهذا رأى أن الأجدى والأنفع أن يقدِّم ـ إلى جانب ردوده وتحذيراته ومناقشاته ـ البديلَ الصحيح، ببيان الصراط المستقيم، والمنهج القويم، فصنَّف كتابًا فريدًا في بابه، سمَّاه: «الطريقة المحمدية والسيرة الأحمديَّة»، فكأنَّه كان ينادي على أتباع تلك الطرق الصوفية المختلفة: أن هذه هي «الطريقة المحمدية» وما عداها فطرق البدعة والضلالة! ولعله اهتدى إلى هذه النكتة الذكيَّة بحديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه الذي قال: خطَّ لنا رسول الله ﷺ خطًّا، ثم قال: «هذا سبيل الله»، ثم خطَّ خطوطًا عن يمينه وعن شماله، ثم قال: «هذه سبلٌ متفرقةٌ، على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه»، ثم قرأ: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ

ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾ [الأنعام][١].

لم يتركنا البركوي رحمه الله نتكلَّف في تحديد غرضه من كتابه من عنوانه ومن البيئة التي خاطبها؛ بل صرَّح بذلك في مقدمته القصيرة، فذكر ـ أولًا ـ أن الغاية هي النجاة في الآخرة، وأنها لا تنال إلا بمتابعة خاتم النبيين في العقائد والأقوال والأخلاق والأفعال. والمؤمن الطالب للحقِّ والآخرة؛ لا يخفى عليه هذان الأمران، لكن الشر الأعظم في أمرٍ ثالثٍ، وهو:

«الاشتباه والالتباس، ونفوذ وسواس الخنَّاس، في الجاهلين المتنسِّكين، والعالمين الغافلين، فيما عداهما من الشرور، فدلَّاهما بغرورٍ، فيُفْرِطُون أو يُفَرِّطُون، وهم يحسبون أنهم يحسنون، فأردت أن أصنِّف الطريقة المحمدية، وأحببت أن أبيِّن السيرة الأحمدية، حتى يعرض عليها عملَه كلُّ سالك، فيميز المصيب من المخطئ، والناجي عن الهالك»[٢].

إذن؛ هذه هي رسالة الكتاب، وهي رسالة واضحة إلى العلماء والعبَّاد على حدٍّ سواء؛ بأنَّ معيار الإصابة والنجاة في اتباع «الطريقة المحمدية».

لقد حاول البركوي أن يجعل كتابه شاملًا لجوانب «العقائد والأقوال والأخلاق والأفعال»، فجعله في ثلاثة أبواب:

---

(١) أخرجه أحمد ١/ ٤٣٥ (٤١٤٢)، والدارمي (٢٠٢)، وابن حبان (٦) و(٧)، بإسنادٍ حسن.

(٢) «الطريقة المحمدية»، طبعة اسطنبول سنة (١٣١٧/ ١٨٩٩)، ٣.

الأول: في الاعتصام بالكتاب والسنة، والنهي عن البدعة، وفضل العلم.

والثاني: في تصحيح الاعتقاد، والعلوم المقصودة، وفي التقوى والإخلاص وذم الرياء وآفات القلب. وذكر فصولًا في الأخلاق الحميدة، وفي آفات اللسان وسائر الجوارح.

والثالث: في أمور ظُنَّتْ من التقوى وليست منها، فتكلم في التكلف في الطهارة، وذم الوسوسة، وفي التورع من طعام أهل الوظائف، وختم كتابه بفصل في «أمور مبتدعة باطلة أكبَّ الناس عليها على ظنِّ أنها قُربة مقصودة»، فذكر جملة من البدع، وأحال للكلام فيها إلى بعض رسائله.

ولعل من أهم فصول الكتاب: الفصل الثاني من الباب الأول وهو في البدع، فقد قرَّر فيه أنَّ كل بدعة في الدين فهي ضلالة، ونفى ما يسمى بدعة حسنة، إلا ما كان مأذونًا فيه من الشارع إشارة أو دلالة، وبيَّن أن الكتاب والسنة كافيان في أمر الدين، وأن مستند الإجماع والقياس إليهما، فمرجع الأحكام ومثبتهما اثنان في الحقيقة، ثم شرع في الردِّ على الصوفية فقال:

«فظهر من هذا: أن ما يدعيه بعض المتصوفة في زماننا ـ إذا أنكر عليهم بعض أمورهم المخالفة للشرع الحنيف ـ: أن حرمة ذلك في العلم الظاهر، وأنَّا أصحاب العلم الباطن، وأنه حلال فيه، وأنكم تأخذون من الكتاب، وأنَّا نأخذ من صاحبه محمد عليه الصلاة والسلام، فإذا أشكل علينا مسألة استفتيناها منه، فإن حصل قناعة

فبها، وإلا رجعنا إلى الله تعالى بالذات، فنأخذ منه، وأنَّا بالخلوة وهمَّة شيخنا نصل إلى الله تعالى؛ فتنكشف لنا العلوم، فلا نحتاج إلى الكتاب والمطالعة والقراءة على الأستاذ، وأن الوصول إلى الله تعالى لا يكون إلا برفض العلم الظاهر والشرع، وأنَّا لو كُنَّا على الباطل لما حصل لنا تلك الحالات السَّنِيَّة، والكرامات العَلِيَّة، من مشاهدة الأنوار، ورؤية الأنبياء الكبار، وأنَّا إذا صدر منَّا مكروه أو حرام نُبِّهنا في النوم بالرؤيا، فنعرف بها الحلال والحرام، وأنَّ ما فعلنا ـ مما قلتم أنه حرام ـ لم نُنه عنه في المنام؛ فعلمنا أنه حلال! فذلك من الترهات، كلُّه إلحاد وضلال، إذ فيه ازدراء للشريعة الحنيفية، والكتاب والسنة النبوية، وعدم الاعتماد عليهما، وتجويز الخطإ والبطلان فيهما، والعياذ بالله تعالى. فالواجب على كل من يسمع مثل هذه الأقاويل الباطلة؛ الإنكارُ على قائله، والجزم ببطلان مقاله، بلا شكٍّ، ولا تردُّد، ولا توقف، ولا تلبث، وإلا فهو من جملتهم، فيحكم بالزندقة عليهم..» (ص: ١٠-١١).

واضح من هذا السياق أن البركوي يقصد بهذه الانحرافات ما كان شائعًا في عصره، وليس هذا بالموضع الوحيد الذي تصدى فيه لضلالات الصوفية، فقد تناولهم بالنقد في مواضع أخرى، وذكر في بعضها بعض متصوفة زمانه من الخلوتية أو غيرهم (٢٢).

وقرَّر البركوي في كتابه ذم الفلسفة والكلام، ونهى عن الاشتغال بعلم الكلام إلا لضرورة ردِّ شبهة (٢٥)، وحثَّ على الجدِّ والمواظبة في تحصيل العلم وقال: «فلا تصغ إلى ترهات

جهل المتصوفة في زماننا يقولون العلم حجاب، وأنه يحصل بالكشف، فلا حاجة إلى الكسب! فإنه كذب وضلال وإضلال. . .» (٣٢)، وذمَّ الرقص والسماع، ونقل (١٨٤) عن محمد بن محمد البزَّازي، المعروف بابن البزَّاز الكردري الحنفي (ت: ٨٢٧/ ١٤٢٤)[١] في «فتاويه» كلام الأئمة في تحريم الرقص والغناء، وفيه تصريح بعضهم بتكفير مستحلِّ الرقص[٢]، وعلق عليه بقوله: «من له إنصاف وديانة واستقامة طبع؛ إذا رأى رقص صوفية زماننا في المساجد، والدعوات بألحان ونغمات، مختلطًا بهم المُرْدُ وأهل الأهواء والقرى من جهال العوام، والمبتدعة الطغام، لا يعرفون الطهارة والقرآن، والحلال والحرام، بل لا يعرفون الإيمان والإسلام، لهم زعيق وزئير ونهاق، يُشبه نهاق الحمير، يبدِّلون كلام الله تعالى، ويغيِّرون ذكر الله تعالى، ثم يتلفظون بألفاظ مهملة، وهذيانات كريهة، مثل: «هاي، وهوى، وهي، وهيا»؛ يقول ـ لا محالةَ ـ: هؤلاء اتخذوا دينهم لهوًا ولعبًا. وإن لم يكن له ممارسة بالفقه، وعلم تفصيليٌّ بحالهم»، ثم بثَّ مُرَّ الشكوى من سكوت العلماء والحكام على تلك المنكرات، فقال:

«فالويل للقضاة والحكام حيث يعرفون هذا، ويشاهدون، ولا ينكرون، ولا يغيرون، مع قدرتهم عليهم، بل يخافون منهم ويلتمسون الدعاء!» (١٨٤-١٨٥).

---

(١) «الأعلام» للزركلي ٧/ ٤٥، «معجم المؤلفين» لعمر رضا كحالة ١١/ ٢٢٤.
(٢) سننقل كلامه لاحقًا، وسنبيِّن هناك نقل الشيخ محمد بن عبد الوهاب عنه.

كانت ظاهرة انتشار البدع والمنكرات، وسكوت العلماء؛ تُؤلم البركوي الغيور على دينه، لهذا نجده في موضع آخر يستحثُّ علماء عصره على الإنكار على القائلين بوحدة الوجود، فيقول: «فلا بدَّ من نَصر دين الحق من علماء الصدق، وقد سمعوا منادي الإسلام ينادي: الصلاة جامعة! للقيام بوجوب فَرْضٍ لازمٍ، بصحيح عَقْدٍ جازمٍ، لنصيحة ربِّ العالمين، ونصرة كتابه المبين، ودينه الذي أظهره على كل دين»[١].

تُرى من هو ذاك المنادي بـ: «الصلاة جامعة»؟! إننا نقدِّرُ أن البركوي يقصد نفسه، فقد كان يعدُّ لإصلاح شامل، وكان لا بدَّ له من أنصار وأعوان، ينتمون إلى «الطريقة المحمدية»، يدعون إليها، ويتحملون الأذى من أجلها، ويواجهون بها تلك الطرق الكثيرة المبتدعة التي فرَّقت الأمة، ونشرت فيها الفساد في أمر دينها ودنياها، لكن الإمام البركوي قد عاجلته المنيَّة، فقد أتمَّ «الطريقة المحمدية» ليلة الأربعاء، السابعَ عشرَ من شعبان، سنة (٩٨٠)[٢]، ومات بعد أقلَّ من تسعة أشهر، إذ ألمَّ به مرض الطاعون فتوفي في جمادى الأولى سنة (٩٨١/ ١٥٧٣)، رحمه الله تعالى.

مات البركوي وهو ابن اثنتين وخمسين سنة، ورغم ذلك فقد

---

(١) «دامغة المبتدعين وكاشفة بطلان الملحدين»، تحقيق: سلطان بن عبيد العرابي، رسالة ماجستير في جامعة أم القرى: ١٤٢٥، ٥٩.

(٢) ذكر هذا حاجي خليفة (ت: ١٠٦٧) في «كشف الظنون» ٢/ ١١١٢، وقال: «نقلته من خطِّه». وقد ورد هذا في آخر مخطوطة جار الله (١٠٦٠)، منقولًا عن خطِّ البركوي رحمه الله.

برَّز في مختلف علوم الشريعة، وصنَّف في كثير من فنونها، حتى أصبح علامة عصره، وفريد دهره، فاستحقَّ أن يوصف بـ: «الإمام»، وهو لقب قلَّما أطلقه العثمانيون على أحد من علمائهم، لكنَّهم اتفقوا على وصف البركوي به، سواء كانوا موافقين له أم مخالفين، فلم يمت علمه ولا ماتت دعوته، بل وضع الله تعالى له قبولًا عامًّا في قلب الدولة العثمانية، سواء من جانب العناية بمؤلفاته، أو من جانب التأثير فيمن جاء بعده من الدعاة المصلحين.

أما الجانب الأول: فنجده حتى عند مخالفيه من الطرقية الذين اعتمدوا كتبه في النحو والصرف وعلوم الحديث في منهج التعليم في مدارسهم الدينية، وما يزال بعضها يدرَّس، وتعاد طباعته ونشره.

هذا القبول نستطيع أن نلحظه ـ أيضًا ـ من خلال انتشار مخطوطات كتبه، خاصَّة «الطريقة المحمدية»، ففي مكتبة السليمانية **(٢٥٠)** نسخة مخطوطة منه، وتقدَّر عدد مخطوطاتها في عموم مكتبات تركيا بما يزيد على ألف نسخة[(١)]، وطبع قديمًا في اسطنبول طبعة حجرية سنة: **(١٢٦٠/ ١٨٤٤)**، ثم طبع في مطبعة بولاق بالقاهرة سنة: **(١٢٩٦/ ١٨٧٥)**.

شهرة كتاب «الطريقة المحمدية» أظهرت الحاجة إلى شرحه،

(١) «الموسوعة الإسلامية» التركية، اسطنبول، ٢٠١١م، ٤٠/ ١٠٧، مادة: et-TARÎKATÜ'l-MUHAMMEDÎYYE

فشرحه جماعة، لكن أكثر الشروح كُتبتْ مِنْ قِبَلِ أشياخ الصوفية، وبعضهم من الغلاة المدافعين عن عقيدة وحدة الوجود والاستغاثة بغير الله ﷻ كالشيخ عبد الغني النابلسي، لهذا فإن أكثر هذه الشروح هي في الحقيقة تحريف لمضمونه، وإخراج له عن الغاية التي أرادها المصنِّف رحمه الله[1].

---

(١) منهم:

١ ـ عبد النصير بن عبد الله الآقشهري الرومي المعروف بخوجه زاده (ت: ٩٩٠). وهو عبارة عن تعليقات كتبها على حاشية الكتاب، وصارت عمدة للنسَّاخ والشرَّاح. مخطوط.

٢ ـ محمد علي بن محمد بن علان بن إبراهيم البكري الصديقي الشافعي (ت: ١٠٥٧/١٦٤٧)، وسماه: «المواهب الفتحية على الطريقة المحمدية». مخطوط.

٣ ـ محمد بن منلا أبي بكر بن منلا محمد بن منلا سليمان الكردي السهراني الألواني (ت: ١٠٦٨/١٦٥٨)، قال حاجي خليفة: «ذكر أنه ألفه بإشارة بعض المشايخ المكاشفين، ورد في كثير من المواضع على المصنف، وذهب إلى التجسيم، فأبطلوا ما كتبه، ونفوه من القسطنطينية، وذلك في صفر، سنة (١٠٦٣)». مخطوط.

٤ ـ حاجي رجب بن أحمد الآمدي القيصري، وسماه: «الوسيلة الأحمدية والذريعة السرمدية في شرح الطريقة المحمدية» انتهى منه في ربيع الأول سنة (١٠٨٧)، وطبع في اسطنبول: (١٢٦١).

٥ ـ محمد بن محمد الحلبي الحنفي (ت: ١١٠٤).

٦ ـ محمد بن عبد الله الزهري القيصري الملقَّب برمزي (ت: ١١٣٠)، وسماه: «كنوز الرموز» في ثلاث مجلدات، واستخرج منه حاشية سماها: «رموز الكنوز». مخطوط.

٧ ـ عبد الغني بن إسماعيل النابلسي الدمشقي (ت: ١١٤٣)، وسماه: «الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية» طبع في القاهرة (١٢٧٩)، واسطنبول: (١٢٩٠). =

أما الجانب الثاني: فقد ظهر جليًّا في دعوة جماعة قاضي زاده، فهذه الدعوة لم تكن إلا ثمرة من ثمار جهود البركوي المخلصة، ونشاطها الكبير في محاربة البدع والمنكرات لم تكن إلا استجابة لصدى صوت المنادي بالصلاة جامعة في أرجاء الدولة العليَّة.

مكانة البركوي، ومركزية تأثيره؛ يجب أن لا تحمل على إهمال دراسة جهود العلماء من معاصريه، وممن كانوا قبله، خاصَّة في مواجهة ظاهرة الغلوِّ في ابن عربي وكتبه، والإصرار على إبرازه

= ٨ ـ أحمد بن أبي بكر بن محمد بن رضوان الصماقوي المعروف بالكشفي (ت: ١١٦٠)، له عليه شرحان: كبير وصغير.

٩ ـ أبو سعيد محمد بن محمد بن مصطفى بن عثمان الخادمي (ت: ١١٧٦) سماه: «البريقة المحمودية في شرح الطريقة المحمدية»، طبع بولاق (١٢٥٨)، واسطنبول (١٢٨٤).

١٠ ـ أحمد بن عبد الله الرومي الحنفي المعروف بقاضي زاده (ت: ١١٩٧)، صنَّف شرح الطريقة المحمدية، وله أيضًا شرح على وصية البركوي.

١١ ـ بدر الدين علي ابن الشيخ صدري القونوي الصوفي (ت: ١٢١٦)، سماه: «كشف الأسرار في شرح الطريقة المحمدية».

١٢ ـ حسين الجتالجه وي المدرس الحنفي (ت: ١٢٣٠)، وسماه: «الحديقة الندية في شرح الطريقة المحمدية».

وتُرجم إلى اللغة التركية، وشُرح بها، واختصره بعضهم، وخرَّج أحاديثه علي بن حسن بن صدقة المصري اليماني وسمَّاه: «إدراك الحقيقة في تخريج أحاديث الطريقة»، فرغ منه في اسطنبول سنة (١٠٥٨/١٦٤٨)، وقصد به التشكيك في الكتاب والتقليل من شأنه.

انظر: «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون» ٢/ ١١١٢، و«هدية العارفين» ١/ ١٧٩، ٦٣٢.

وترسيخ مكانة عالية له في أذهان العامة، توسلًا بذلك إلى تحقيق النتائج التي تؤدي إليها كتبه الإلحادية؛ وهي باختصار: نقض التوحيد، وإبطال الشريعة، وفتح المجال واسعًا للدعوات الباطنية والإباحية. يحسن بنا أن نذكر هنا جهود الشيخ إبراهيم بن محمد الحلبي الحنفي ـ إمام وخطيب جامع السلطان الفاتح في اسطنبول ـ (ت: ٩٥٦/١٥٤٩) فقد ألَّف عدَّة كتبٍ في الردِّ على ابن عربي، منها: «تسفيه الغبي في تكفير ابن عربي»[(١)]، و«درة الموحدين وردَّة الملحدين»، و«نعمَتِ الذريعةُ في نصرة الشريعة»[(٢)]. وقرَّظ كتابه الأخير الشيخُ سعد الدين عيسى بن أمير خان الحنفيُّ، المعروف بسعدي جلبي، وكان مفتيًا للدولة مدَّة طويلة، حتى وفاته سنة (٩٤٥/١٥٤٧)[(٣)]، فأُقيم مفتيًا عوضه الشيخ جِوي زاده (ت: ٩٥٤/١٥٤٧)، وكان ـ أيضًا ـ من الناقمين على ابن عربي، وشارك ـ أيضًا ـ في تقريظ كتاب الحلبي[(٤)]، وتمادى في ذلك حتَّى عزله السلطان ـ كما ذكرناه آنفًا ـ، وقد وصفه ابن العماد الحنبليُّ

---

(١) نُشر في «مجلة الحكمة» ١١/ ٢٨٧-٣٥٣.

(٢) طبعته دار المسير في الرياض: (١٤١٩)، تحقيق: علي رضا بن عبد الله بن علي رضا، وكتب العنوان هكذا: «نعمة الذريعة...»، وهو خطأ، لا يستقيم معنًى، وما أثبته هو الصواب الموافق للمخطوطة التي اعتمدها المحقق، ولخاتمة نسخة أخرى لم يعتمدها وقفتُ عليها في المكتبة الوطنية بأنقرة. والكتاب من أوسع الردود العلمية على كتاب: «فصوص الحكم» لابن عربي، تعقبه فيه كلمة كلمة.

(٣) انظر ترجمة سعدي جلبي في «شذرات الذهب» ١٠/ ٣٧٣.

(٤) «كشف الظنون» ٢/ ١٢٦٤.

(ت: ١٠٨٩) بقوله: «العالم العلامة، كان مرضي السيرة، محمودَ الطريقة،... قوَّالًا بالحقِّ، لا يخاف في الله لومة لائم، حافظًا للقرآن العظيم، له يد طولى في الفقه والتفسير والأصول، ومشاركة في سائر العلوم، سيفًا من سيوف الحقِّ قاطعًا، فاصلًا بين الحقِّ والباطل»[1].

---

(١) «شذرات الذهب» ١٠/ ٤٣٥. وترجم طاشكُبري زاده (ت: ٩٦٨) في كتابه: «الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية» للشيخ جوي زاده، ٢٦٥-٢٦٦، وأطنب الثناء عليه لكنه تجاهل كلامه في ابن عربي وعزله عن الإفتاء، ثم ترجم للشيخ إبراهيم الحلبي ٢٩٥-٢٩٦، وأحسن الثناء عليه أيضًا، لكنَّه تجاهل ذكر شيء من مؤلفاته في الردِّ على ابن عربي، واكتفى بذكر بعض كتبه الفقهية. لقد سلك طاشكُبري زاده منهجًا مقصودًا في طمر جهود «علماء الدولة العثمانية» في التحذير من كتب ابن عربي، لما وجدوا من آثارها الخبيثة في مجتمعهم. وقد صرَّح بقصة عزل جوي زاده ونصرة الحلبي له: نجم الدين الغزِّي في «الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة» ٢/ ٢٧، فقال: «وكان سبب عزله عن الفتوى انحراف السلطان عليه بسبب إنكاره على الشيخ محيي الدين ابن العربي، وغالب الأروام على اعتقاده فخالفهم في ذلك، ووافقه على ذلك العلامة الشيخ إبراهيم الحلبي». ولجوي زاده «مجموع الفتاوى» في مجلد مخطوط في المكتبة الوطنية في أنقرة، في (١١١) ورقة، تحت رقم: 06 Mil Yz A 1375.

ولم يسلم جوي زاده من الإجحاف حتى من قبل «الأكاديميين» الذين يُفترض فيهم الالتزام بالموضوعية والحياد ـ كما يزعمون اليوم! ـ، فها هو المؤرخ التركي إسماعيل حقي أُزون جارشلي (١٨٨٨-١٩٩٧م)، يصف في كتابه الكبير: «التاريخ العثماني» الشيخَ جوي زاده بأنه: «شخص محروم من العرفان، متعصِّب، عُزل عن منصب شيخ الإسلام لأنه أطال لسانه ـ من غير تحقيق ـ في محيي الدين ابن عربي ومولانا جلال الدين الرومي وغيرهما من كبار رجال الصوفية»!
=

ونجد في المعاصرين للشيخ قاضي زاده؛ الشيخ أحمد بن عبد القادر الآقحصاري[١] الرومي الحنفي (ت: ١٠٤١/ ١٦٣١)، له كتاب: «مجالس الأبرار ومسالك الأخيار ومحائق البدع ومقامع الأشرار»، وهو مجالس وعظية إصلاحية في شرح مئة حديث من «مصابيح السنة» للبغوي، وقد أفصح عن باعثه على التأليف، فقال:

«أردت أن أجمع لبعض إخوان الآخرة، مع ضمِّ ما وجدته في الكتب المعتبرة من التفسير والحديث والفقه والكلام وتصوف الخيرة، وأبيِّن فيه من الاعتقادات الصحيحة والأعمال الآخرة، وأحذِّر عما فيه من استمداد القبور وغيره من فعل الكفرة، وأهل البدع الضالة المضلة الفجرة، لما رأيت كثيرًا من الناس في هذا الزمان جعلوا القبور كالأوثان، يُصلُّون عندها، ويذبحون القربان، ويصدر منهم أفعال وأقوال لا تليق بأهل الإيمان، فأردت أن أبيِّن ما ورد به الشرع في هذا الشأن، حتَّى يتميَّز الحقُّ من الباطل عند من يريد تصحيح الإيمان، والخلاص من كيد الشيطان، والنجاة من عذاب النيران، والدخول في دار الجنان، والله الهادي وعليه التكلان، . . .».

أفرد الآقحصاري المجلس السابع عشر في «بيان عدم جواز الصَّلاة عند القبور والاستمداد من أهلها واتخاذ السروج والشموع

= Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, "Osmanlı Tarihi", Türk Tarih Kurumu, Ankara 1995, 2:453.

(١) هذه النسبة إلى (آقحصار)، وهي مدينة تقع في محافظة مانيسا، بمنطقة إيجة غرب تركيا.

عليها»، والمجلس الثامن عشر في: «أقسام البدع وأحكامها»، والمجلس السابع والخمسين في: «بيان جواز زيارة القبور وعدم جوازها»[(١)].

إذن؛ نحن أمام مجاهد آخر ضدَّ القبورية والبدع في الدولة العثمانية، لا نعرف عنه الكثير، لكن كتابه اشتهر شهرة واسعة، ومنه اليوم نسخ خطيَّة كثيرة[(٢)].

ونتعرَّف هنا على عالم آخر من آقحصار البوسنة هو الشيخ حسن بن طورخان بن داود بن يعقوب البوسني، عُرف بحسن كافي الآقحصاريِّ[(٣)] (٩٥١-١٠٢٥/ ١٥٤٤-١٦١٧)، وكان عالمًا فاضلًا، وقاضيًا فقيهًا، من أهل الزهد والورع، كثير الصَّوم، شارك في حرب النمسا سنة (١٠٠٤/ ١٥٩٥)، واطلع على الواقع السياسي والعسكري والاجتماعي للدولة، فكتب وثيقة موجزة برؤيته الإصلاحية، عرضها على الوزراء وأكابر العلماء ثم ترجمها إلى التركية لتعرض على السلطان ويستفيد منها أهل الديوان. وكان رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يُبغض مشايخ الطرق في زمانه، ويعترض عليهم، ويَقْرَعُهم بحجج الشرع، ويقول: لو كانت الكرامة تُنال بالرياضة لنلتها!»[(٤)].

---

(١) وقد أفرد الدكتور محمد الخميس ـ أثابه الله ـ هذه المجالس الثلاثة مع مجلس آخر في رسالة مطبوعة. ونعمل على تحقيق كتاب «مجالس الأبرار»، عن أقدم نسخه الخطية.

(٢) في المكتبات التركية أكثر من خمسين نسخة خطِّية منه.

(٣) هذه النسبة إلى آقحصار البوسنة، وهو الاسم العثماني لمدينة بروساج Prusac العتيقة، تقع في وسط البوسنة في محافظة دولني واقف Donji Vakuf.

(٤) «الجوهر الأسنى في تراجم علماء وشعراء بوسنه» لمحمد بن محمد =

فلا بدَّ أن نستمرَّ في مسيرة الاستكشاف حتى نتعرف على العلماء والفقهاء والدعاة الإصلاحيين العثمانيين، ونبرز جهودهم، وننسج من الخيوط الرابطة بينهم تصورًا متكاملًا عنهم.

إذا رجعنا إلى علماء الجماعة أنفسهم؛ فإننا سنحتاج ـ أيضًا ـ

= البوسنوي الخانجي، تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، القاهرة: ١٤١٣، ٦١-٧٠، الترجمة: (٥٠). وكانت له جهود كبيرة في محاربة الطريقة الحمزاوية، ورسالته الإصلاحية هي «أصول الحكم في نظام العالم»، طبعت بتحقيق: نوفان رجا الحمود، الجامعة الأردنية، عمَّان: ١٤٠٦. كما طبع له كتاب: «نور اليقين في أصول الدِّين في شرح عقائد الطحاوي» بدراسة وتحقيق: زهدي عادلوفيتش البوسنوي، مكتبة العبيكان، الرياض: ١٤١٨، وقد استفاد معظمَه من شرح ابن أبي العزِّ الحنفيِّ، ووافق السلف الصالح في عامة المسائل، والتزم بمذهب الماتريدية في الإيمان ـ وقد نبَّه على ذلك محقِّق كتابه ـ، وشنَّعَ في آخره على الصوفيَّة فأنكر جملة من اعتقاداتهم وبدعهم ـ دون أن يسمِّيهم ـ وممَّا قاله رَحِمَهُ ٱللَّهُ ٢٦٣-٢٦٧: «وكذلك من اعتقد في البُلْه ـ مع تركه متابعة الرسول في أفعاله وأقواله وأحواله ـ أنه من أولياء الله، وفضَّله على متبعي طريقة الرسول؛ فهو ضالٌّ مبتدٌع مخطئٌ في اعتقاده. وما قيل: يمكن أن يكون متبعًا في الباطن، وإن ترك الاتِّباع في الظاهر! فهذا قولٌ باطلٌ، وخطأٌ، وضلالةٌ، لأن الواجب متابعةُ الرسول ظاهرًا وباطنًا، . . . وأما الذين يتعبَّدون بالرياضات والخلوات ويتركون الجمع والجماعات؛ فهم من الذين ضلَّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعًا، . . . وكذلك الذين يُصعقون عند سماع الأنغام الحسنة؛ مبتدعون ضالُّون، . . وقول بعض الناس: إنهم الفقراء يُسلَّم لهم حالُهم ويتركون عليها! فكلام باطلٌ، وقول فاسد، بل الواجب عرضُ أفعالهم وأحوالهم على الشريعة المحمدية، فما وافقها قُبل، وما خالفها رُدَّ، . . . فلا طريقة إلا طريقة الرسول، ولا حقيقة إلا حقيقته، ولا شريعة إلا شريعته، ولا عقيدة إلا عقيدته، ولا يصل أحدٌ إلى الله ورضوانه، وجنَّته وكرامته إلا بمتابعة الرسول ظاهرًا وباطنًا، . . . ».

إلى تقصِّي آثارهم، ودراسة كتبهم وفتاويهم، وقد وقفنا الآن على بعض كتب علماء الجماعة، أهمها كتب شيخ الجماعة: محمد قاضي زاده، منها كتاب: «إرشاد العقول المستقيمة إلى الأصول القويمة بإبطال البدعة السقيمة»(١) في الردِّ على من أجاز الرقص الصوفي، ورسالة: «قامعة البدعة، ناصرة السنة، دامغة البدعة»(٢) في المنع من صلاة النافلة جماعة ليلة النصف من شعبان وغيرها، وكتاب: «نصر الأصحاب وقهر السبَّاب»(٣) في الردِّ على الرافضة، وكتاب: «تاج الرسائل ومنهاج الوسائل»(٤) في السياسة الشرعية باللغة التركية، وعلى جملة من رسائله بالتركية أيضًا(٥)، فإذا انتهينا من دراسة هذه المخطوطات؛ نستطيع تقديم تقييم دقيق ومنصف عن الشيخ قاضي زاده وعلمه ومنهجه ودعوته، وقد وقفنا في بعضها على نبذة كتبها عن نفسه، يظهر فيها اعتزازه بمدرسة الإمام البركوي، فنجده يقول: «ولما بلغتُ سِنَّ التمييز سلَّمني والدي إلى العالم العامل الشيخ علاء الدين، من تلاميذ العالم بالعلم النبويِّ، المؤيَّد من المَلِكِ القويِّ، الشيخ محمد البركويِّ»(٦). وكتب كلمة

---

(١) مخطوط في مكتبة السليمانية، فاتح: (٥٤٠٧)، (١٧٠) ورقة، وقد انتهينا من تنضيده، ونعمل على تحقيقه.

(٢) مكتبة السليمانية، سَرَز: (٣٨٧٦)، (٣٠) ورقة، ونعمل على تحقيقه أيضًا.

(٣) لم يكمله رَحِمَهُ اللَّهُ، منه نسخة بالعربية في المكتبة الوطنية بأنقرة: 03 Gedik 1718، ونسخة بالتركية في أيا صوفيا: (٢١٩٧).

(٤) مكتبة السليمانية، حاجي محمد أفندي: (١٩٢٦)، (١٦٢) ورقة.

(٥) منها: «رسالة في الإيمان والصلاة»، مكتبة السليمانية، أيا صوفيا: (٤٨٧١).

(٦) من رسالة لقاضي زاده في سيرته الذاتية وموقفه من ابن عربي، ضمن مجموع في المكتبة الوطنية بأنقرة: 06 Mil Yz A 2688/3، الأوراق: (٦٣-٦٥).

أخرى عن موقفه من ابن عربي، ذكر فيها أنه اطلع على بعض الكتب في الرد عليه، فسأل عن ذلك بعض العلماء، فنصحوه بعدم الكلام فيه، فامتثل أمرهم: «ولكن شاع ما حكيته عنهم أولًا بين الناس، فأسنده الأعداء إليَّ، وسعوا به إلى الأكابر لينتقموا منِّي»[(١)]. ومن الواضح أنهم كانوا يريدون استغلال مسألة ابن عربي لإيذائه، والإساءة إلى دعوته، وكان مدركًا لذلك، فقد وطَّن نفسه على تحمُّل الأذى: «وإني لا أخاف ولا أرجو أحدًا غير الله تعالى، وغاية ما يقدر عليَّ المفترون بإذن الله تعالى ثلاثة: إما القتل ظلمًا، وإنه شهادة، وإما الحبس، وهو عزلة وخلوة وكلاهما طريقان، وإما النفي عن البلد، وهو هجرة وسنة نبينا عليه الصلاة والسلام»[(٢)].

الدعوة الإصلاحية في «حفريات» التاريخ والتراث:

لا مناصَّ من استقراء التراث الدِّيني والتاريخي والأدبيِّ ـ كلِّه ـ وتتبعه؛ لعلنا نفلح في تقميش بعض الأخبار عن هذه الجماعة وتاريخها، ولا بدَّ في هذا السياق من العناية البالغة بكتب «الفتاوى» و«الرحلات».

أخبار جماعة قاضي زاده وصلت إلى مصر منذ ظهورها؛ فنجد أحمد بن محمد مكي الحسينيَّ الحمويَّ الحنفيَّ (ت: ١٠٩٨/ ١٦٨٧)[(٣)] يتعرَّض لنقد الجماعة في رسالته: «نفحات

(١) المصدر السابق.
(٢) المصدر السابق.
(٣) كان مدرسًا في المدرسة السليمانية بالقاهرة، وتولى الإفتاء فيها. «الأعلام» للزركلي ١/ ٢٣٩.

القُرْب والاتصال بإثبات التصرُّف لأولياء الله تعالى والكرامة بعد الانتقال» التي ألَّفها سنة (١٠٩١)؛ فيقول:

«وقد حدثت الآن بديار الروم طائفة تسمَّى **القاضي زادليَّة**، تُثبت كرامات الأولياء حال حياتهم، وتنكرها بعد وفاتهم، وتنكر كرامات التصرف في حال حياتهم وبعد مماتهم. وهؤلاء وإن لم يبالغوا كالمعتزلة في الإنكار، فهم على شفا جرف هار»(١).

ونجد في «رحلات» الشيخ مصطفى بن كمال الدين البكريِّ الصِّدِّيقيِّ الدِّمشقيِّ (١٠٩٩-١١٦٢/١٦٨٨-١٧٤٩)(٢) ـ وكان من شيوخ الطريقة الخلوتية المعروفة بعدائها للدعوة الإصلاحية ـ إشارات مهمة إلى جماعة قاضي زاده، فقد ذكَرَهم في كتابه: «بُرْء الأسقام في زيارة بَرْزَة والمقام»، مشنِّعًا عليهم معاداتهم لتعظيم القبور الذي كان سائدًا في عصره؛ فقال:

«وإذا كان تعظيم المساجد واحترامها متحتمًا، فكيف بأنبياء الله ورسله، والخاصة من عباده، وإذا كان رفع الصوت عند الرسول يُحبط العمل؛ فكيف بمن يقول بهدم قبورهم التي بُنيتْ لتعظيمهم واحترامهم؟! وقد وقع إجماع أكابر الأمة على ذلك من غير نكير يصعب اقتحام المسالك؛ إلا فرقة تعصبٍ جدالية، يُسَمَّونَ في العموم **بالزَّادليّة**، ينتسبون إلى شيخ زاده، وكان هذا الشيخ ذا ورع بزيادة، فزاد أتباعه في التشديد، ومدوا فيه باعهم المديد. وترجمته

---

(١) «نفحات الاتصال» طبعة بولاق سنة (١٣١٨)، ضمن مجموع، **٢١٩-٢٢٠**.

(٢) ترجمته ومصادرها في «الأعلام» للزركلي ٧/ ٢٣٩. =

مشهورة سيَّما في الروم، فلا حاجة لذكرها لأنه عَلَمٌ معلوم، وقد تبعته هؤلاء الطائفة، التي على الجدال طائفة، وزادوا عليه ما لم يُسمع منه، ونسبوا إليه ما لم يُصرِّح به، ولا ينقل عنه. وتبعهم شرذمة من جهلة الناس الذين على أقوالهم لا يُعتمد ولا يُقاس، لموافقتهم بعض عقول عن النظر إلى الأدب معقولة، والوقوف مع أفكار غير منورة بالأذكار ولا مصقولة»[(١)].

هذا النص مهمٌّ حيث يكشف لنا عن وجود أتباع لهذه الدعوة الإصلاحية في بلاد الشام، وأنهم كانوا مصدر إزعاج للطرق الصوفية التي كانت تُحكِم قبضتها على المؤسسات الدينية في ذلك العصر، وكانت رحلة الصديقي سنة: (١١٢٣/١٧١١).

وللصديقي رحلة أخرى أكثر أهمية لأنها كانت إلى «بلاد الروم»، لم نتمكن من الحصول عليها حتى الآن[(٢)]، لكن وجدنا تعريفًا بمضمونها في مجلة «الرسالة» التي كان يصدرها في مصر الأديب أحمد حسن الزيات رَحِمَهُ اللَّهُ، فقد لخَّص الكاتب سامح الخالدي مضمونها في خمس مقالات، ومما جاء فيها:

«ولم يُوفَّق الشيخ في دعوته في أواسط الأناضول، فقد حاول أن يستميل إليه البعض في مدينة «أركله»[(٣)] الأناضولية التركية، ولكنه

---

(١) «بُرء الأسقام في زيارة برزة والمقام»، دراسة وتحقيق: د. غالب عنابسة، مركز دراسات الأدب العربي، المعهد الأكاديمي لإعداد المعلمين العرب، بيت بيرل، فلسطين: ٢٠٠٩م، ١١٦-١١٧.

(٢) منها نسخة في مكتبة الملك عبد العزيز بالمدينة المنورة.

(٣) اسمها الحالي: EREĞLYI، تقع قريبًا من قونية.

لم ينجح، ذلك لأنهم كانوا أتباع «**الطريقة الزادلية**»، وهي طائفة تنتسب إلى قاضي زاده، أجلِّ علماء الروم، ممن كانوا يقولون بهدم قبور الأولياء ومقاومة التصوف، وقد جرَّب الشيخ إقناعهم ففشل، ويئس منهم، وقال: إنه ليس ثمة من فائدة لمباحثة أمثال أولئك»[(١)].

ثم نأتي إلى الشيخ محمد بن محمد بن شرف الدين الخليليِّ (ت: ١١٤٧/ ١٧٣٤)، كان مولده في الخليل بفلسطين، ورحل إلى مصر فتعلَّم وتصوف ورجع إلى بلده، وسكن القدس إلى أن توفي، وصفه المراديُّ بقوله: «الشيخ الإمام المحدِّث، العالم الفقيه الأصولي، الصوفي، وكان شافعي المذهب، أشعري العقيدة، قادري المشرب!»، وأطال في ترجمته وأخباره، ويُعلم منها أنه كان خرافيًّا، معظِّمًا للقبور، فممَّا ذكره: «وله قصة أخرى مع سيدنا إبراهيم الخليل، وهي أَن رجلًا من الوزراء يقال له «ناصوح» جاء إلى مدينة إبراهيم الخليل عليه السلام، قال: فتخيَّلت منه إرادة الانتقام من أهلها، فذهبتُ مع جماعة منهم شيخنا الشيخ حسن الغزالي لجنابه الشريف[(٢)]، وجعلتُ أَستغيثُ به، ففي تلك الليلة رأى رجلٌ من أصحابنا يقال له الشيخ محمد الغزالي مكتوبًا جاء من رسول الله ﷺ، فيه: «من محمد عبد الله ورسوله إلى جدِّه الأعظم! ارفع هذه الغمة!»؛ فأقلع الوزيرُ، ولم يحصل على شيء»[(٣)].

---

(١) «مجلة الرسالة» العدد (٩٤٢) بتاريخ: ٢٣/ ٧/ ١٩٥١م.
(٢) يعني: إلى القبر المنسوب إلى إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام.
(٣) «سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر» لمحمد خليل المرادي (ت: ١٢٠٦)، ٤/ ٩٤-٩٧.

قلتُ: فأين الله الحيُّ القيوم؟ لا عجب أن يكون المصدِّقُ لهذه الأحوال والأحلام الشيطانية معاديًا لدعوة التوحيد الإصلاحية، وذلك ما أفصح عنه في بعض فتاويه، فذمَّ جماعة قاضي زاده في جوابه على سؤال عن: «انقطاع كرامة الأولياء بعد موتهم، كما يَعتقد ذلك بعضُ من طمس الله على قلوبهم وأبصارهم فهم لا يعقلون»، والسائل يشير هنا إلى جماعة قاضي زاده، ثم يقول: «فإن كثيرًا من الجهلة الذين لا خلاق لهم، ولم يشاهدوا أنوار الله في أوليائه أحياء وأمواتًا؛ لأنهم في دار ليس بها وليٌّ ولا نبيٌّ، وابتلوا بالحرمان، فهم في ظلمات يتردَّدون، وفي غمرات من الجهل يسيرون، وعلى ربِّهم لا على أولياء الله يعترضون، إذ هو تعالى المؤيِّد لهم، والمظهِرُ لكرامتهم، فما الحال في ذلك؟!». فأطال الخليليُّ الجواب، وأبان عن جهله بحقيقة معتقد الجماعة، فقال:

«وقد حدث الآن فرقةٌ فرَّقتْ بين موتهم فلا توجد لهم كرامة، وحياتهم فتوجد، وكأنهم فرُّوا من أن ينسب إليهم اعتزال، وظنوا بذلك تحريرًا في المقال، ومع ذلك فلو دخلوا بذلك في عداد المعتزلة وسوء اعتقادهم، بل ربما كانوا على حال أشرَّ من حال المعتزلة؛ لأني سمعت عن بعض من ينسب له هذا المذهب، ويسمى الآن «**قاضي زادلي**» أنه ينكر ذلك حتى من الأنبياء بعد موتهم، فيقول: إنهم عليهم الصلاة والسلام لا كرامة لهم، ولا بركة لهم بعد الموت. فقد نَقَل لي بعض من أثق به أنه قدَّم له زبيبًا وقال له: كُلْ من بركة الخليل على نبيِّنا وعليه صلوات الملك الجليل! فقال للمقدِّم له: لا تقل من بركة الخليل؛ فإنه لا بركة له

بعد موته. وهذا إنكار للقرآن الصريح، قال تعالى: ﴿وَبَٰرَكۡنَا عَلَيۡهِ﴾ أي: إبراهيم ﴿وَعَلَىٰٓ إِسۡحَٰقَۚ﴾ [الصافات: ١١٣]، والحديث الصريح: «كما باركتَ على إبراهيم»[١]، . .». إلى أن قال: «فإذا صدر هذا القول عن صميم القلب والاعتقاد بأن نفى عنهم البركة والكرامة بعد الموت؛ فلا يُشَكُّ في كفر المعتقد لذلك؛ لأن هذا الاعتقاد يجر إلى رفع خير كثير مما ينسب إلى الأنبياء الكرام على نبينا وعليهم الصلاة والسلام، وذلك من رفع معالم الدين، ونصب معالم الشياطين، وأظن أن هؤلاء الطائفة أسوأ حالًا واعتقادًا من سائر المبتدعة، فيا ربِّ سلِّم! سلِّم!»[٢].

وورد عليه سؤال آخر عن كرامات الأولياء، فابتدأ الجواب بقوله:

«نعم هي واقعة وجائزة لهم ـ نفعنا الله بهم ـ أحياءً وأمواتًا، بقصد منهم وبغير قصد، يؤيدهم الله تعالى، لا ينكرها إلا أحد رجلين: إما سيء الاعتقاد كالمعتزلة **والزادلية**، وإما كثير المعاصي والذنوب والغفلة، فلا يشاهدها منهم، فيؤدي ذلك إلى إنكارها»[٣].

وقال في أثناء جوابه على مسألة ثالثة عن رجل ينكر بدع الصوفية:

«وبلاد الروم كلها أهل سنة وجماعة؛ إلا أنه حدث فيها في هذا الزمن فرقتان: **زادلية** وحمزاوية[٤]، وكل هذه الفرق ـ محقُّها ومبطلها

---

(١) هذا احتجاج متهافتٌ فالآية والحديث صريحان في أن البركة من الله تعالى على عبده ورسوله إبراهيم، وليس من إبراهيم نفسه ﷺ.
(٢) «فتاوى الخليلي» مطبعة محمد شاهين، القاهرة: (١٢٨٤/١٨٦٧)، ١/٤٧.
(٣) «فتاوى الخليلي» ١/٧٩.
(٤) شتَّان بين الزادلية والحمزاوية، فبينهما ما بين المشرق والمغرب، =

ـ يعظم الأنبياء والأولياء، أحياء وأمواتًا إلا المعتزلة، فإن منهم من أنكر كرامات الأولياء مطلقًا، ومنهم من أنكرها بعد الموت»[(١)].

نستنتج من نصوص البكري والخليلي أن الدعوة الإصلاحية كانت لها أنصار وأتباع في تركيا وبلاد الشام حتى منتصف القرن الثاني عشر الهجري.

تأثير مدرسة شيخ الإسلام ابن تيمية الإصلاحية:

إن النظرة الشاملة والدراسة المتأنية للتاريخ الإسلامي، وجهود العلماء والمصلحين، ومآثر الأعلام المجددين؛ تقودنا إلى قناعة راسخة بأن شيخ الإسلام ابن تيمية؛ هو أكثر علماء الإسلام كلامًا في تقرير توحيد العبادة، ومن أعظمهم جهادًا في هذا الميدان؛ فإنَّه رغم تنوع ميادين جهاده، وشمولية مشروعه التجديدي والإصلاحي لجميع قضايا العقيدة والشريعة والسلوك ونوازل الأمة؛ قد جعل جهادَه الأكبر في بيان توحيد العبادة، وتجلية حدها وحقيقتها، ومعناها ومقصدها، والتحذير مما ينافيها وينقضها من الشرك

= فالحمزاوية ـ أو: الحمزوية ـ فرقة صوفية إباحية غالية، نسبة إلى حمزة بالي البوسنوي، وهي من فروع البيرامية الملاميَّة، وقد تمَّ إعدامه في اسطنبول سنة (٩٨٠/ ١٥٧٣)، في عهد السلطان سليمان القانوني، بفتوى من الشيخ أبي السعود العمادي، وتُتُبِّع أتباع طريقته، وأُعدم أعدادٌ منهم في حوادث متفرقة. راجع مادة (Hamza Bali) في «الموسوعة الإسلامية» التركية، اسطنبول: ١٩٩٧م، ١٥/ ٢٠٣-٥٠٥. ويوجد في اسطنبول قبر منسوب إليه، كتب عليه: «استشهد مظلومًا»!

(١) «فتاوى الخليلي» ٢/ ٢٤٣.

والبدعة، إجمالًا وتفصيلًا، تأصيلًا وتفريعًا، وكتب في ذلك مؤلفات نفيسة، وفتاوى بديعة، وردودًا قويَّة داحضة لشبهات المخالفين، إما استقلالًا؛ مثل كتابه الشهير في الردِّ على عليِّ بن يعقوب البكري (ت: ٧٢٤) ـ الذي ألَّف في جواز الاستغاثة بالنبي والرجل الصالح، وكفَّر من أنكرها ـ، وإمَّا في ثنايا كتبه ورسائله وفتاويه؛ فلا يكاد يخلو شيء من كلامه في أبواب التفسير والاعتقاد والسلوك والرد على الفلاسفة وأهل الكلام وسائر الفرق؛ من تقرير توحيد العبادة وردِّ ما يخالفه[1].

ولم يكتف ابن تيمية بالجهاد العلمي، بل قرن ذلك بالجهاد العملي؛ فباشر بنفسه كسر الأنصاب في دمشق:

قال تلميذه ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد كان بدمشق كثير من هذه الأنصاب؛ فيسَّر الله سبحانه كسرها على يد شيخ الإسلام وحزب الله الموحدين، كالعمود المخلَّق، والنصب الذي كان بمسجد النارنج عند المصلَّى يعبده الجهال، والنصب الذي كان تحت الطاحون الذي عند مقابر النصارى ينتابه الناس للتبرك به، وكان صورة صنم في نهر

(١) راجع: «الاستغاثة في الرد على البكري»، ومجلدات (توحيد الألوهية)، و(علم السلوك)، و(التصوف) من «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية». و«جهود شيخ الإسلام ابن تيمية في توضيح توحيد العبادة» للدكتور أحمد بن عبد الله الغنيمان، و«منهج شيخ الإسلام ابن تيمية في تقرير عقيدة التوحيد» (الباب الرابع: منهج ابن تيمية في توحيد الألوهية) للدكتور إبراهيم بن محمد البريكان. وجمع الشيخ عبد الله العبيلان كلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في توحيد العبادة في كتاب سمَّاه: «إكرام الموحدين في بيان تحقيق وصية رب العالمين».

القلوط ينذرون له ويتبركون به، وقطع الله سبحانه النصب الذي كان عند الرحبة يسرج عنده ويتبرك به المشركون. وكان عمودًا طويلًا على رأسه حجر كالكرة، وعند مسجد درب الحجر نصب قد بُني عليه مسجد صغير، يعبده المشركون؛ يسر الله كسره»[١].

وقال ابن كثير الدمشقيُّ الشافعيُّ رحمه الله في حوادث شهر رجب، من عام (٧٠٤): «وفي هذا الشهر بعينه راح الشيخ تقي الدين ابن تيمية إلى المسجد النارنج، وأمر أصحابه ومعهم حجَّارون بقطع صخرة كانت بنهر قلوط، تُزارُ، وينذر لها، فقطعها، وأراح المسلمين منها، ومن الشرك بها، فأزاح عن المسلمين شبهةً كان شرُّها عظيمًا»[٢].

وكتب خادمه الشيخ إبراهيم بن أحمد الغياني رحمه الله رسالة موجزة ضمَّنها تفاصيل ما قام به شيخه ابن تيمية: «وتفرّد به دون غيره من العلماء رضي الله عنهم الذين كانوا قبله وفي زمانه، وذلك بتكسير الأحجار التي كان الناس يزورونها، ويتبركون بها، ويقبلونها، وينذرون لها النذور، ويلطخونها الخَلُوق، ويطلبون عندها قضاء حاجاتهم، ويعتقدون أنَّ فيها ـ أوْ لها ـ سرًّا، وأن من تعرَّض لها بسوء ـ بقالٍ أو فعال ـ أصابته في نفسه آفة من الآفات!»[٣]. قال الغيانيُّ: «فشرع الشيخ يعيب تلك الأحجار،

(١) «إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان» ١/ ٣٨٢.
(٢) «البداية والنهاية» ٤/ ٣٩.
(٣) «فصل فيما قام به ابن تيمية وتفرد به» لإبراهيم بن أحمد الغياني، خادم شيخ الإسلام، ضمن: «الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية» ٧٨-٩٦.

وينهى الناس عن إتيانها، أو أن يُفعل عندها شيء مما ذُكر، أو أن يُحسَنَ بها الظنُّ». ثم ذكر الغيَّاني مباشرة شيخ الإسلام مع أخيه وبعض أصحابه تكسير الأحجار في دمشق، وذكر تفاصيل حسنة، ثم قال: «ولما كان الشيخ في ديار مصر كان ينهى عن إتيان المشاهد وتعظيمها، ويأمر بإتيان المساجد وتعظيمها، وأعظم المشاهد بالقاهرة مشهد الحسين فإن أمره عظيم، فإن جميع ما ذكر من البدع والضلال يقام عنده وأضعاف ذلك، حتى إذا غلَّظ أحدٌ اليمين على الحالف يُحلِّفه عند مشهد الحسين، فكان الشيخ ينهاهم عن ذلك وينكره بجَنانه وحاله، . . .»، يعني أن جهود الشيخ في مصر ـ كما بيَّنَها بعدُ ـ كانت مقتصرة على الإنكار العلميِّ بالتصنيف والتدريس والنصيحة والمناظرة، فلقي بسبب ذلك أذًى كثيرًا، مع أنه لم يباشر الإنكار العمليَّ ولا سعى في هدم تلك الأوثان، لعلمه بأن البيئة المصرية لا تسمح بذلك، خلافًا للبيئة الشامية وما كان فيها من ظهور العلم والسنة، وكثرة العلماء والصالحين، لهذا لم تحصل فتنة في دمشق، ولا أوذي ابن تيمية لأجل ما فعله.

نعلم بهذا أن البيئة الدمشقية كانت مهيئة للقضاء على تلك المظاهر الشركية، وكان ذلك رغبة ساكنة في قلوب الأفاضل من العلماء الصالحين، لكنهم كانوا عاجزين عنه، وقد عبَّر عن عجزهم الفقيه الشافعيُّ الشيخ العلامة أبو القاسم شهاب الدين عبد الرحمٰن بن إسماعيل المقدسي الدمشقي المعروف بأبي شامة (٥٩٩-٦٦٥)، فقال: «وفي مدينة دمشق صانها الله تعالى من ذلك

مواضع متعددة كعوينة الحمَّى خارج باب توما، والعمود المخلَّق داخل باب الصغير، والشجرة الملعونة اليابسة خارج باب النصر في نفس قارعة الطريق؛ سهَّلَ الله قطعها واجتثاثها من أصلها، فما أشببها بذات أنواط الواردة في الحديث..»(١).

وعبَّر عن عجزهم ـ أيضًا ـ فقيه شافعيٌّ آخر هو الإمام الشهير محيي الدين النوويُّ (٦٣١-٦٧٦) عندما دعا قائلًا: «اللهم أَقِمْ لدينك رجلًا يكسر العمود المخلَّق، ويخرِّب القبر الذي في جيرون»، فتحقَّق دعاؤه على يد ابن تيمية(٢) ـ رحمهم الله تعالى جميعًا ـ.

لقد كان لعجزهم أسبابٌ عديدةٌ؛ لعلَّ أهمَّها: عدم عنايتهم بتوحيد العبادة ـ عناية كافية ـ في جهودهم العلمية والدعوية، إذ كان جُلُّ اهتمامهم ـ في تخريج طلابهم ـ على تلقينهم الحديث والفقه، في الوقت الذي كانت الأمة تحتاج إلى رجَّة قوية، وصيحة عليها من أقطارها، لما حلَّ بها من ظهور الممارسات الشركية، وانتشار البدع، وشيوع المنكرات. فانتصب ابن تيمية لهذا الأمر، وبذل فيه حياته كلَّها؛ تاركًا أبلغ الأثر في تنبيه أهل العلم والإيمان، وإذكاء حمية الموحدين، وإيقاظ همم المؤمنين؛ لمحاربة ما شاع وانتشر في بلاد الإسلام من مظاهر الشرك والوثنية.

---

(١) «الباعث على إنكار البدع والحوادث» ٢٦.

(٢) «فصل فيما قام به ابن تيمية وتفرد به» لإبراهيم بن أحمد الغياني، خادم شيخ الإسلام، ضمن: «الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية» ٨١.

لقد كان أهل العلم والإيمان يدركون أهمية ما قام به ابن تيمية، وتفرُّده في جهاده، وتميُّزه بين سائر علماء الإسلام، فهذا الشيخُ أحمد بن محمد بن مُرِّي الحنبلي يُرسل رسالة إلى تلاميذ شيخ الإسلام بعد موته، يعزيهم فيها بفقد الإمام، ويوصيهم بنسخ تآليفه من مسوداته، والاحتفاظ بها، ويتفرَّسُ بانتشارها، وذيوع صيتها؛ ويقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن يسر الله تعالى وأعان على هذه الأمور العظيمة؛ صارتْ ـ إن شاء الله ـ مؤلفاتُ شيخنا ذخيرة صالحة للإسلام وأهله، وخزانة عظيمة لمن يؤلِّف منها وينقل، وينصر الطريقة السلفية على قواعدها، ويستخرج ويختصر إلى آخر الدهر إن شاء الله تعالى»، ويقول: «ووالله ـ إن شاء الله ـ ليقيمنَّ الله سبحانه لنَصْر هذا الكلام ونشره، وتدوينه وتفهمه، واستخراج مقاصده، واستحسان عجائبه وغرائبه، رجالًا هم إلى الآن في أصلاب آبائهم. وهذه سُنَّة الله الجارية في عباده وبلاده»[١].

وصدق الشيخ ابن مُرِّي رحمه الله في ظنِّه؛ فقد أطلقت دعوة شيخ الإسلام قوافل المجدِّدين والمصلحين في أنحاء العالم الإسلامي كلِّه، ولم تظهر منذ زمانه وحتى يوم الناس هذا؛ جماعة إصلاح على منهاج النبوة، ولا داعية توحيد وسنة له شأن في الأمة؛ إلا وهو متأثر بتراثه ودعوته، مستفيد من نظرياته وعلومه وأفكاره. نجد هذا جليًّا في تاريخ الدعوة والإصلاح في بلاد الشام

(١) «الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية» ١٠١-١٠٢.

ومصر والمغرب العربي وأفريقيا والهند عمومًا، وفي الدعوة الإصلاحية في الدولة العثمانية، ثم في دعوة الإمام محمد بن عبد الوهَّاب على وجه الخصوص[١].

نستطيع أن نسجِّل هنا بعض الدلائل على استفادة الجماعة من تراث ابن تيمية، وتلميذه النجيب ابن القيم، وتأثرهم بمنهجهما في تقرير توحيد العبادة والتحذير مما ينافيه:

نجد الإمام البركوي رحمه الله يردُّ في كتابه «دامغة المبتدعين وكاشفة بطلان الملحدين» على القائلين بوحدة الوجود، فينقل نصًّا طويلًا من كلام ابن تيمية في مقدار عشر صفحات دون أن ينسبه إليه، كما حذف منه ذكر ابن عربي باسمه[٢].

ونجد الشيخ قاضي زاده ينقل في كتابه: «الأصول القويمة» نصوصًا طويلة من كتاب: «إغاثة اللهفان في مكايد الشيطان» في تحريم السماع، مصرِّحًا بالعزو إليه، واصفًا ابنَ القيم بـ: «الإمام الهُمَام».

ونجد الشيخ محمد بن بسطام الخوشابي الوانيَّ (ت: **١٠٩٦/ ١٦٨٥**) في كتابه: «عرائس القرآن» يقرِّرُ أنَّ: «كلَّ من دعا غير الله ـ دعاءَ مسألةٍ أو عبادة ـ، فقد أشرك في الألوهية، وكل من اعتقد

---

(١) راجع: «دعوة شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها على الحركات الإسلامية المعاصرة» للبحاثة الشيخ صلاح الدين مقبول أحمد أثابه الله.

(٢) «دامغة المبتدعين وكاشفة بطلان الملحدين» **٢٢٩-٢٤٨**، و«مجموع الفتاوى» لابن تيمية **٢/ ١٢٢-١٣٣**.

ضارًّا ونافعًا غير الله فقد أشرك في الربوبية»، ثم يقول: «كذا في: الصراط المستقيم لمخالفة أهل الجحيم»[١].

ولكتاب «إغاثة اللهفان» مكانته لدى الجماعة، فقد استلَّ منه أحد علماء الجماعة فصل (زيارة القبور)، وأفرده في رسالةٍ، صدَّرها بقوله: «فهذه أوراق انتخبتها من «إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان» للشيخ الإمام العلامة ابن قيِّم الجوزية، جعل الله روحه مع الأوراح التي رجعت إلى ربها راضية مرضية، كتبتها لبعض إخوان الآخرة، مع ضمِّ ما وجدته في الكتب المعتبرة، لأن كثيرًا من الناس في هذا الزمان، جعلوا بعض القبور كالأوثان، يصلون عندها ويذبحون القربان، ويصدر منهم أفعال وأقوال لا تليق بأهل الإيمان، . . .». وقد انتشرت هذه الرسالة، فلها نسخ خطيَّة كثيرة، وطبعت مرارًا، واشتهرت نسبتها إلى الشيخ البركوي[٢]، لكن الصحيح أن الذي قام بهذا العمل هو الشيخ أحمد الرومي

---

(١) «عرائس القرآن ونفائس الفرقان» دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤٢٨، ١/ ٥٤٩. وانظر: «اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم» ٢/ ٢٢٦.

(٢) وردتْ ضمن مجموع رسائل للبركوي طُبع قديمًا في اسطنبول طبعةً حجريةً، بدون تاريخ، ومنها نسخة فى مكتبة السليمانية: سَرَز (٣٨٠٩)، ٢٢٠-٢٥٢، وطبعة حجرية أخرى في اسطنبول وبدون تاريخ أيضًا، منها نسخة في مكتبة السليمانية: شهيد علي باشا (٦٨١)، ١٩٦-٢٢٤. وطبعت بمطبعة كردستان في القاهرة سنة: (١٩٠٨/١٣٢٩)، ضمن مجموع رسائل، منها هذه الرسالة: «رسالة الزيارة للإمام محيي الدين محمد البركوي الحنفي صاحب الطريقة المحمدية»، ٥١٨-٥٥٠. ووجود هذه الطبعات القديمة جدًّا ينفي ما يدَّعيه بعض الجهلة من أن مبدأ نسبة الكتاب إلى البركوي كان بطبعة صدرت في المملكة العربية السعودية.

الأقحصاري (١٠٤٣/١٦٣٣)، فقد نسبت الرسالة إليه في بعض النسخ الخطية[١]، وكلامه في تصدير الرسالة هو نفس كلامه في «مجالس الإبرار» ـ وقد نقلناه آنفًا ـ.

مداخل الاعتذار عن القصور والتقصير في دعوة جماعة قاضي زاده:

المقارنة بين الدعوة الإصلاحية العثمانية ودعوة شيخ الإسلام ابن تيمية قبلها ودعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب بعدها؛ تُخبرنا أنها لم تبلغ في تأصيلها العلمي، وفي عمقها وشموليتها ما بلغت إليه الدَّعوتان، خاصة في مسائل الاعتقاد العلمية الخبرية، حيث بقيت أسيرة بيئتها الماتريدية الكلامية، حتى لنستطيع القول أنها لم تكن سلفية في هذا الباب، خصوصًا فيما يتعلق بتوحيد الأسماء والصفات. في دراسة هذه الإشكالية نحتاج إلى الوقوف بتأنٍّ عند المداخل التالية:

المدخل الأول: أن هذه الجماعة وإن لم توفَّق ـ لقصور فيها، أو تقصير منها ـ إلى تحقيق مسائل توحيد الأسماء والصفات على المنهج السلفي القويم؛ إلا أنَّها ابتعدت عن منهج أهل الكلام، وزهَّدت فيه، وإن لم تستطع التخلُّص من تقريراته وآثاره بحكم النشأة العلمية، والبيئة المدرسية العامة. هذا الموقف المعرض عن علم الكلام عبَّر عنه الإمام البركوي رحمه الله عندما بحث في المذاهب الباطلة، فذكر الفرق الضالة كالخوارج والروافض والقدرية والمرجئة والمعتزلة وغيرها، ثم قال:

---

(١) راجع المصدر الذي أحال إليه أخونا محمد كوري حول هذه المسألة، وصورة غلاف مخطوطة مناسيا في آخر هذا الكتاب.

«فينبغي للمؤمن أن يكون على الحذر من خلط المذاهب، ومن ذلك كان التوغُّل في علم الكلام مذمومًا، **لأن الكلاميين خلطوا كثيرًا في علم الكلام من الفلسفيَّات، وأدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات، حتى كاد لا يتميَّز من الفلسفيات لولا اشتماله على السمعيَّات،** ومن عادة مشايخ الدين الإعراض عن تدقيقات الفلاسفة، لأن دأب الفلاسفة تضييع أوقاتهم فيما لا يعنيهم، لاتباعهم العقل الصرف، . . . فلذلك ذمَّ الفقهاء الاشتغالَ في علم الكلام، حتى قال أبو الليث الحافظ: من اشتغل بالكلام مُحيَ اسمه من العلماء. كذا في «النقاية» في كتاب الكراهية. وفي كراهية «خلاصة الفتاوى»: تعلم علم الكلام والنظر فيه، والمناظرة وراء قدر الحاجة منهيٌّ. وفي كراهية وصية «لطائف الإشارات»: أوصى بأن يباع من كتبه ما هو خارج من العلم، وبتنفيذ وصاياه، وله كتب من علم الكلام؛ يباع ذلك، لأنه خارج عن العلم. والمرويُّ أن إمامة المتكلِّم ـ وإن كان بحقٍّ ـ لا يجوز، محمول على الزائد وراء الحاجة، والتوغُّل فيه؛ لأن تعلم علم الكلام والنظر فيه والمناظر فيه وراء الحاجة منهيٌّ عنه عند الجمهور. وكذا تعلُّم علم النجوم قدر ما يعلم به مواقيت الصلاة والقبلة لا بأس به فيه، وما وراء ذلك بمنزلة المرض، فتعلمه حرام، كذا في «تعليم المتعلم». والخلاصة: قيل: عليكم بالعتيق، وإياكم والمحدثات؛ فلما كان تعلم علم الكلام منهيًّا عنه بسبب خلط الفلاسفة فيه؛ فكيف الحال في الوجدانيات المسمَّات بعلم التصوف والأخلاق؛ حيث خلطوا فيه من الترهات والعنديات من

أنواع التلبيسات والإلحادات والأباطيل، وكانوا فيها فرقًا لا تحصى، وشيعًا شتَّى. . . »[١].

إذن؛ هذا منهج البركوي حول «علم الكلام»، تتلخص أصوله في ثلاثة أمور: الأول: التزهيد فيه مطلقًا. الثاني: جواز الاشتغال به قدر الحاجة، دون توغُّل فيه. الثالث: الحثُّ على المنهج الأقوم: «عليكم بالعتيق وإياكم والمحدثات»، وهذه الكلمة لابن مسعود رضي الله عنه[٢]، فالبركوي عندما يدعو إلى الإعراض عن علم الكلام يقدِّمُ البديل، وهو العودة إلى المنهج السلفي العتيق، وينبِّه في أثناء كلامه إلى حقيقة مرَّة وجدها في كتب علم الكلام، وهي أن المقولات العقلية قد غلبت عليها، حتى صارت مثل كتب الفلاسفة في البعد عن مادَّة الوحي الإلهي: «حتى كاد لا يتميَّز من الفلسفيات لولا اشتماله على السمعيَّات»، و«السمعيات» هي مباحث البعث والنشور التي يودعها الأشاعرة والماتريدية في القسم الثالث والأخير من كتبهم بعد الإلهيات والنبوات، زاعمين أن إثباتها لم يأت إلا من قبل الشرع، وأن العقل لا يدلُّ عليها، لهذا يضطرون

---

(١) «دامغة المبتدعين» ٢١١-٢١٧.

(٢) أخرجها معمر بن راشد في «الجامع» (٢٠٤٦٥) عن أبي قلابة، عن ابن مسعود، قال: «عليكم بالعلم قبل أن يُقبض، وقبضه ذهاب أهله، وعليكم بالعلم فإن أحدكم لا يدري متى يفتقر إليه ـ أو يفتقر إلى ما عنده ـ، وعليكم بالعلم، وإياكم والتبدُّع والتنطع والتعمُّق، وعليكم بالعتيق، فإنه سيجيء قوم يتلون الكتاب ينبذونه وراء ظهورهم». وأخرجها ابن وضَّاح القرطبي في «البدع والنهي عنها» (٦٤) من طريق أيوب، عن أبي قلابة.

إلى الاستدلال عليها بالنصوص، وإلا لكانت كتبهم في الاعتقاد خالية من الآيات والأحاديث كما هو الغالب على مباحثهم في الإلهيات والنبوات. إن البركوي يقصد من قوله فوق ما يقول، لكنه لا يصرِّح إلا بما تسمح به بيئته المدرسيَّة التي تمثِّل هوية الدولة.

المدخل الثاني: لقد ظهرت دعوة ابن تيمية في بيئة عربية، كان العلم فيها ظاهرًا، وكان العلماء متوافرين، فكانت الردود والمساجلات العلمية في مختلف المسائل حيَّةً نشطةً، فلم يكن لابن تيمية بدٌّ من التعرض لتلك المسائل إجمالًا وتفصيلًا بحسب ما يقتضيه زمانه ومكانه، بخلاف واقع الدعوة في تركيا، حيث كانت العجمة تحول بين العامة وأكثر المتعلمين من الخوض في المسائل الدقيقة، لهذا أخذت الدعوة طابعًا «فقهيًّا»، وهو الطابع الذي غلب على الدعوة الإصلاحية، فاتجه علماؤها إلى معالجة القضايا المتعلقة بالممارسات اليومية، سواء فيما يتعلق بتوحيد العبادة وما ينافيه من شرك القبور، أو البدع العملية كالجهر بالذكر أو إقامة الصلوات المبتدعة.

دعونا ـ هنا ـ نستمع لشيخ الجماعة: محمد قاضي زاده وهو يصف حال العلماء والعامة في زمنه، ويلخِّص واقعهم فيقول:

«والمتصدرون في المحافل والمجالس في زماننا يُغرون عباد الله على المعاصي بالأحاديث الموضوعة، أو بظواهر الآيات والأحاديث المتعلقة بالرجاء والترغيب، وإذا بحثوا عن الآيات المتعلقة بالخوف والترهيب يبحثون عن بلاغته وفصاحته بأن يقولوا:

هذا في المعاني والبيان من مقتضى الحال والإيجاز والاختصار والاستعارات والتشبيهات والحقيقة والمجاز كذا، وفي علم البديع من المحسنات اللفظية والمعنوية من التجنيس والإيهام والمقابلة والإطباق كذا، وفي الأصول من العام والخاص والمجمل والمفسر كذا، وفي النحو من المفردات والمركبات والكلمة والكلام كذا، وغير ذلك من العلوم، وهذا غاية بحثهم، ونهاية كمالهم في علم القرآن، مع إهمال تفقد الجوارح وحفظها عن المعاصي، ولا يبحثون عما كان مقصودًا من إنزال القرآن، ولا ينظرون إلى ما طُلب منهم من إنزاله، والمقصود من إنزاله معرفة عظمته تعالى وجلاله وقدرته، وصفة العبودية، ومعرفة الوسيلة المقربة إليه تعالى، ودعوة الخلق إلى الحق، والزهد عن الدنيا، والرغبة إلى الآخرة، ومعرفة الحلال والحرام، ومعرفة الأخلاق المحمودة والمذمومة وكيفية علاج مذمومها وحفظ ممدوحها، إذ هذه العلوم التي تعمقوا فيها لا يُراد إلا للعمل، ولولا الحاجة إليه لم يكن لهذه العلوم قيمة، وكل علم لا يراد للعمل لا قيمة له بدون العمل. ومن أحكم علم الطاعات ولم يعمل بها، وأحكم علم المعاصي ولم يجتنبها، وأحكم علم الأخلاق المذمومة ولم يزكِّ نفسه منها، وأحكم علم الأخلاق المحمودة ولم يتصف بها فهو مغرور؛ إذ قال الله تعالى: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩﴾ [الشمس]، ولم يقل: قد أفلح من تعلم كيفية تزكيتها، وكتب علمها وعلَّمها الناس! وقال ﷺ: «مَن ازدادَ علمًا ولم يزدَدْ هدًى لم يزدَدْ من الله إلا بُعدًا»[1]، «ويلٌ للَّذي

---

(١) أخرجه أبو منصور الديلميُّ في «مسند الفردوس» من حديث عليٍّ بإسناد =

يعمَلُ ولا يعلَمُ مرَّةً، وويلٌ للذي يعلمُ ولا يعملُ سبع مرَّات»(١). لأن العلم حجة عليه. ثم إني لما ارتحلت من مدينة مولدي لاكتساب العلوم إلى مدينة قسطنطينية ـ صينت أهاليها من البلية ـ فرأيتُ العلمَ فيها قد عُطِّلتْ مشاهدُه، وأبطلتْ معاهدُه، وأهل الفضل فيها مطروحٌ على الطرق، وأهل الجهل محمول على الحَدَق، حتى ينادى بيع وظائف المساجد والمدارس كما يباع فيها الثياب والقلانس، ورأيت بعضهم قد اكتفوا بظواهر الأحاديث بالتكرار من غير أن يكون لهم اطلاع على الأسرار، وبعضهم قد جمع الجهال ليلًا ونهارًا رافعين أصواتهم بتكرار: «لايْلَه إلا الله»(٢)، أذكارًا محركين رؤوسهم مع الأعضاء، ويزعمون هذا الفعل من السنن البيضاء، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٢٧ وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَاۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٢٨ قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِۖ وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَۚ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ۝٢٩ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُۗ إِنَّهُمُ ٱتَّخَذُواْ ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ ۝٣٠﴾ [الأعراف].

= ضعيف إلا أنه قال «زهدًا»، ورُوي موقوفًا. كما في «المغني عن حمل الأسفار» للعراقي (٦)، وأورده الألباني في «الضعيفة» (٤٥٤١).

(١) حديث لا يصحُّ مرفوعًا، وورد موقوفًا، كما في «المغني عن حمل الأسفار» (١٦٩)، وضعّفه الألبانيُّ مرفوعًا وموقوفًا في تخريج «اقتضاء العلم والعمل» (٦٧) و(٦٨).

(٢) المقصود أنهم لا ينطقون كلمة التوحيد نطقًا صحيحًا، وكُتب في المخطوط فوق هذه الجملة: «وهذا إثبات بلا نفي، والإثبات بلا نفي لا يكون ذكرًا».

وسبب هذه المصيبة ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ الأمر به والنهي عنه هو القطب الأعظم في الدِّين الأبهر، وهو المهمُّ الذي بعث الله لأجله النبيين ﷺ، ولو طُويَ بساطه وأُهمل علمه وعمله؛ تعطَّلَت النبوةُ، واضمحلَّت الديانة، وعمَّت الفترة، وفشت الضلالة، وضاعت الهداية، وشاعت الجهالة، واستشرف الفساد، وأشرف العناد، وهلك العباد، ولم يشعروا بهلاكهم إلا يوم التناد، وقد كان الذي خفنا أن يكون، فإنا لله وإنا إليه راجعون، إذ قد اندرس من هذا الباب علمه، والتبس على ذوي الألباب عمله، واضمحل رسمه، ولم يبق إلا اسمه؛ لما استولت مداهنة الخلق على القلوب، وارتحلت عنها مراقبة علام الغيوب، واسترسل الأجلاف في اتِّباع الشهوات والهوى، واستذل الأشراف في إبلاغ المحظورات والهدى، لَمَّا قَلَّ صادقٌ لا يأخذه في الله لومة لائم إيَّاه، فأعلام الشريعة قد ركدت، وألوية البدعة قد ركزت، والأمور على الناس قد اشتبهت واختلطت، وأحكام الشريعة قد خفيت وما ظهرت، وخطبت على المنابر الأبوام بعدما هدرت فيها شقاشق الأقوام، فتغبَّرت وجوه الأرض وتغيَّرت، فالعامة بالتزخرفات الباطلة قد تحيرت، فالهِرُّ لا يُعْرَفُ مِنَ البِرِّ[1]، والبُرُّ لا يُفَرَّقُ مِنَ الدُّرِّ، وبدت المشيخة والمتصوفة الجهلاء، ووافقهم بعض من الأدباء والعلماء لغرض من الأغراض الفاسدة، وسبب من الأسباب الكاسدة، فأبدت ما هو باطل في الشرع والأحكام، وما هو افتراء على الملك العلام، ورسمت بألقاب ينبو

(١) يعني: لا يُميِّزُ بين القِطَّة والفأرة.

عنها الأصل والفرع، وأولت بتأويل يأباه العقل والشرع على حسبان أن به محيصًا، ولم تدرِ أنها أدركت به بلعامًا وبرصيصا، فلو ساعدت العينُ للبكاء لأمطرت الدموعَ مثل قطرات، ولكن قحطها من قسوة القلوب ونسيان الذنوب، فأين العلماء الفاضلون؟! وأين الفضلاء الكاملون؟! فرَّقَ الموتُ بيننا وبينهم، فما داموا على وجه الأرض لم يتمكن أهل البدع من إظهار شعائرهم، بل كلما أوقدوا نار الفتنة أطفأها الله بأيدي العلماء ونور السنة، فالآن خلت الأيكة عن الأسد، فلا جرم تجول فيها القرد، ورأيت أنه حصل لباطل أهل البدعة وإضلالهم استقرار، وإلى الله المشتكى والفرار، وقد قال رسول الله ﷺ: «إن الإسلام بدأ غريبًا، ويرجع غريبًا، فطوبى للغرباء، الذين يُصلحون ما أفسد الناسُ من بعدي من سنَّتي». خرجه الترمذيُّ[(١)]، وهذا أوانه، اللهم اجعلنا من الغرباء الذين يصلحون ما أفسد الناس من سنته ﷺ»[(٢)].

---

(١) في «الجامع» (٢٦٣٠) من حديث عمرو بن عوف المزني رضي الله عنه، وقال الترمذيُّ: هذا حديث حسن. وقال الألباني في «ضعيف سنن الترمذي» (٤٩٢): ضعيفٌ جدًّا.
وأخرج مسلم في «الصحيح» (٢٣٢) عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «بدأ الإسلام غريبًا، وسيعود كما بدأ غريبًا، فطوبى للغرباء».
وأخرج أبو عمرو الداني في «السنن الواردة في الفتن» (٢٨٨) عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الإسلام بدأ غريبًا، وسيعود غريبًا كما بدأ، فطوبى للغرباء»، قيل: من هم يا رسول الله؟ قال: «الذين يصلحون إذا فسد الناس». وصححه الألباني في «الصحيحة» (١٢٧٣).

(٢) «إرشاد العقول المستقيمة إلى الأصول القويمة» (الأوراق: ١٢٢-١٢٤).

هكذا كان واقع العلم والتديُّن في زمن الشيخ قاضي زاده، وفي عاصمة الدولة العثمانية التي كانت تقود العالم الإسلامي؛ فليس من العدل والإنصاف أن نبحث عن جوانب القصور والتقصير في جهود أولئك «الفقهاء المصلحين» ثم نعمِّم الحكم بها على دعوتهم كلِّها، وسنكون أشدَّ ظلمًا وإجحافًا إن جعلنا معيارنا في ذلك الدعوة السلفية الشاملة، والنهضة العلمية الكبرى التي برزت في دعوتي ابن تيمية وابن عبد الوهاب.

المدخل الثالث: أنَّ الاعتقاد في المسائل العلمية الخبرية ـ وعلى رأسها توحيد الأسماء والصفات ـ؛ مما وقع فيه اختلاف كبير في الأمة، وظهرت الأقوال المبتدعة فيه منذ القرون الأولى، حيث ظهرت القدرية والخوارج والمرجئة والجهمية والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية وغيرهم، وانتشرت شبهات واعتراضات وإشكالات علقت بأذهان كثير من أهل العلم، ولم يتيسر لكثير منهم الجواب عليها، أو لم يجدوا في الحضرة من ينبِّههم على وجه الصواب فيها، ثم استحكمت في الأمة ظاهرة «المذهبية الفقهية»، وارتبطت بالمذهبية الاعتقادية من حيث أن أكثر فقهاء المالكية والشافعية أخذوا بعقيدة الأشاعرة، وأكثر فقهاء الحنفية أخذوا بعقيدة الماتريدية، وهكذا امتزجت المذهبية العقائدية والفقهية، ولم يكن من اليسير التخلص منها إلا لمن وفَّقه الله تعالى وأعانه، وقليل ما هم. من هنا فإن الانحراف في هذا الباب ـ وإن كان مذمومًا وخطيرًا ـ له أسباب تأتي في سياقات علمية وتاريخية مفهومة، أما الانحراف في أبواب توحيد العبادة ـ وهو توحيد

القصد والطلب ـ؛ فهو منافٍ للأصل الأعظم للبعثة المحمدية، والرسالة القرآنية، وليس في هذا الدين حقيقة أقوى حضورًا، وأشدُّ ظهورًا، وأقطع في الحجة والبرهان من حقيقة وجوب إفراد الله تعالى بالعبادة، وأن صرف شيء منها لغيره سبحانه هو الشرك الأكبر الموجب للخلود في النار: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾﴾ [النساء]، هذه قضية القرآن العظيم من أوله إلى آخره، يقرأه الكبير والصغير، ويحفظه البصير والضرير، ويفهمه كلُّ عاقل وإن كان أميًّا جاهلًا؛ فكيف يُعذر المسلم بعد هذا في ارتكاب الشرك الصريح من دعاء الأموات والاستغاثة بهم، والذبح والنذر لهم، وتعظيم قبورهم تديُّنًا بالبناء عليها، والطواف حولها، والسجود إليها؟! لا جرَمَ أن جميع الفرق الكلامية التي ظهرت في القرون الأولى كانت سليمة من هذا الشرك الأكبر، وأن أئمتهم مضوا على توحيد العبادة ـ رغم انحرافهم في المسائل العلمية الخبرية ـ، ولم يظهر الانحراف فيهم إلا بعد انقضاء القرون الثلاثة الأولى المشهود لها بالخيريَّة، ونشاط الفرق الباطنية، والحركات الهدَّامة، التي علمت بأن تعظيم القبور وتسهيل عبادتها أعظم الوسائل لضرب الأمة المحمدية في عقيدتها، وتحطيم أخصِّ خصائصها. وقد كان للباطنية أكبر الأثر في نشأة القبورية في الإسلام، ثم تبعهم في ذلك غلاة الصوفية والطُّرقيَّة. ولدينا شهادة مهمَّة من العالم الفاضل، والوزير العادل: يحيى بن محمد بن هُبيرة البغدادي الحنبليّ (٤٩٩-٥٦٠/ ١١٠٥-١١٦٥) رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ بأنَّ البناء

على القبور كان من شِعار الرافضة قبل أن يدخل ذلك على أهل السنة، حيث قال: «تسويةُ القبور هي السُّنَّةُ، وإن كانت الشيعة قد اعتمدته، ولا نتركُ السُّنَّة لأجل اعتماد الشيعة ذلك»[١].

وقبل ابن هُبيرة بثَّ العلامة الفقيه أبو الوفا ابن عقيل البغدادي الحنبلي (٤٣١-٥١٣/ ١٠٤٠-١١١٩) مُرَّ الشكوى من مظاهر الوثنية في دار الإسلام، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لما صعبت التكاليف على الجهال والطغام، عدلوا عن أوضاع الشرع إلى تعظيم أوضاع وضعوها لأنفسهم، فسهلت عليهم، إذ لم يدخلوا بها تحت أمر غيرهم». قال: «وهم عندي كفار بهذه الأوضاع، مثل تعظيم القبور وإكرامها، بما نهى عنه الشرع: من إيقاد النيران وتقبيلها وتخليقها، وخطاب الموتى بالحوائج، وكتب الرقاع فيها: يا مولاي افعل بي كذا وكذا. وأخذ تربتها تبركًا، وإفاضة الطِّيب على القبور، وشدِّ الرحال إليها، وإلقاء الخِرَق على الشجر، اقتداء بمن عبد اللاتَ والعزى. والويل عندهم لمن لم يقبِّل مشهد الكفِّ، ويتمسَّح بآجُرَّة مسجد الملموسة يوم الأربعاء. ولم يقل الحمالون على جنازته: الصديق أبو بكر، أو محمد وعلي، أو لم يعقد على قبر أبيه أزجًّا بالجص والآجرِّ، ولم يخرق ثيابه إلى الذيل، ولم يُرِقْ ماءَ الورد على القبر»[٢].

---

(١) «الإفصاح عن معاني الصحاح» ١/ ٢٨٨ الحديث: (١٥٨). وكتاب ابن هُبيرة ـ هذا ـ هو شرحُ لكتاب: «الجمع بين الصحيحين» للحميدي الأندلسي (ت: ٤٨٨) رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

(٢) نقله ابن القيم في «إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان» ١/ ١٩٥.

ونجد في أواخر القرن الرابع أنَّ ابن النعمان البغدادي، أحد أئمة الشيعة الإماميَّة الاثني عشرية، الملقَّب عندهم بالإمام الشيخ المفيد (٣٦٦-٤١٣/٩٤٧-١٠٢٢)، قد صنَّف كتاب: «مناسك المزار»، وموضوعه: الحجُّ إلى القبور، قال في مقدمته: «أما بعد: فإني قد اعتزمتُ على ترتيب مناسك زيارة الإمامين: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، والحسين بن علي، صلوات الله عليهما، ووصف ما يجب من العمل عند الخروج إليهما، ويلزم من الفعل في مشهديهما، وما يتبع ذلك في منازله، ويتعلق بأوصافه في مراتبه»[(١)].

لهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأصل ابتداع المشاهد وتعظيمها؛ إنما جاء من قِبَلِ الرافضة، ومَنْ سرى إليه ضلالهم، فاغترَّ بقولهم ونقولهم، حتَّى ظنوا أن السفر إلى هذه المشاهد، والصلاة عندها، والدعاء والنذر لها، وتقبيلها

---

(١) «كتاب المزار: مناسك المزار» مصنفات الشيخ المفيد، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى الألفية لوفاة الشيخ المفيد، تحقيق: محمد باقر الأبطحي، إيران: (١٤١٣)، في (٢٣٤) صفحة.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في «منهاج السنة النبوية» ٣/٤١٨-٤١٩: «الرافضة يوجد فيهم من المسائل ما لا يقوله مسلم يعرف دين الإسلام، منها ما يتفقون عليه، ومنها ما يقوله بعضهم: مثل ترك الجمعة والجماعة، فيعطلون المساجد التي أمر الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه عن الجمعة والجماعات، ويعمرون المشاهد التي حرم الله ورسوله بناءها، ويجعلونها بمنزلة دور الأوثان، ومنهم من يجعل زيارتها كالحج، كما صنف المفيد كتابًا سماه: «مناسك حج المشاهد»، وفيه من الكذب والشرك ما هو من جنس كذب النصارى وشركهم».

واستلامها، وغير ذلك؛ مِنْ أعمال البِرِّ والدِّين»[١].

أقول: فكيف وقد تمكَّن غلاة الشيعة من مقاليد الحكم في مدد متفرقة، فتغلَّب القرامطة على البحرين واليمن (٢٧٠-٣٠٣)، والحمدانيون على بلاد الشام (٣١٧-٣٩٤)، والبويهيون على العراق وإيران (٣٣٤-٤٤٧).

ولم تسْعَ دولةٌ في تاريخ الإسلام في نشر القبورية وبناء الأوثان؛ مثل الدولة العُبيدية، التي عُرفت ـ زورًا ـ بالدولة الفاطمية، وهي امتداد للفرقة الإسماعيلية، وكان أول تأسيسها في بلاد المغرب (٢٩٦/ ٩٠٩)، إلى أن تغلَّبوا على مصر (٣٥٨/ ٩٦٩)، فعملوا على طمس معالم السنة، وأظهروا بدع الرافضة، وعظَّموا المشاهد والقبور، وابتدعوا أعيادًا كثيرة، منها الاحتفال بالمولد النبوي، وامتدَّ نفوذهم إلى الحجاز واليمن والشام؛ إلى أن قضى على مُلْكِهم صلاح الدين الأيوبي بأمر نور الدين الزِّنكي، وذلك سنة (٥٦٧/ ١١٧١)، فزال شرُّ دولتهم، وإن بقيت في الأمة كثير من بدعهم.

أما سقوط عاصمة الخلافة: بغداد، على يد المغول سنة (٦٥٦/ ١٢٥٨)؛ فهو سببٌ آخر في انتشار ألوان الشرك والبدعة في عامة بلاد الإسلام، وصارت الصوفية هي وريثة التشيُّع في تعظيم القبور، وبناء الأوثان، وبدأ المنتسبون إلى أهل السنة والجماعة ينافسون الشيعة في ذلك.

(١) نقله مرعي بن يوسف الكرمي (ت: ١٠٣٣) في «شفاء الصدور في زيارة المشاهد والقبور» ٣١٠.

لهذا نقول: إن قضية تحقيق التوحيد ومحاربة الشرك والوثنية؛ أعظم من الخلاف الواقع بين أهل السنة والأشاعرة والماتريدية في مسائل الأسماء والصفات، وغيرها من المسائل العلمية الخبرية، فإنها قضية الأمة الإسلامية برمتها، وهي فيصل التفرقة بينها وبين أمم الشرك والوثنية، وأي شيء يبقى من دين الإسلام ـ وهو دين الله الخاتم للناس أجمعين، وحجته الظاهرة عليهم حتى آخر الزمان ـ إذا صار تعظيم القبور وعبادتها، والاستغاثة بالأموات، واللجوء لغير الله تعالى في الملمات؛ شعار المنتسبين إليه، ومظهرًا من مظاهر ديانتهم وعبادتهم، لكن الله تعالى قد تكفَّل بحفظ هذا الدين الخاتم، وصانه من التبديل والتحريف، بمشيئته الكونية القدرية، وبما سخَّر له من العلماء الصادقين، الذين وصفهم النبي ﷺ بأنَّهم: «ورثة الأنبياء»[1]، فقاموا في كل عصرٍ ومصرٍ ـ كلٌّ بحسب علمه وتقواه، وشجاعته وقوته، واستطاعته وقدرته ـ ببيان الحقِّ، ونصرة التوحيد والسنة، ومحاربة الشرك والبدعة، والسعي لإصلاح عقائد المسلمين وعباداتهم وأخلاقهم، فكانت لهم في ذلك مآثر مشهورة، ومؤلفات مزبورة، وأقوال منثورة، وأشهرهم في ذلك الفقهاء المبرَّزون في مختلف بلاد الإسلام، من أئمة المذاهب الأربعة وعلمائها، ليس هذا موضع بيان جهودهم المشكورة، وقد عُني

---

(١) أخرجه أحمد ٥/١٩٦ (٢١٧١٥)، والدارمي (٣٤٢)، وأبو داود (٣٦٤١)، وابن ماجه (٢٢٣) من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه. وهو حديث حسن بشواهده.

بعض الباحثين المعاصرين بالتعريف بها، فليرجع إليها من أراد التفصيل والتوثيق[١].

والمقصود هنا: أنَّ محاربة الشرك والبدعة، والقبورية والوثنية؛ كانت جهدًا مشتركًا بين كثير من العلماء، على اختلاف اعتقاداتهم ـ كأهل الحديث والمعتزلة والأشعرية والماتريدية ـ، واختلاف مذاهبهم الفقهية ـ كالحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة ـ، كما كان فيهم كثير من الصوفية الذين سَلِمُوا من البدع الشركية.

ومن نظر في دعوة شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رَحِمَهُ اللَّهُ؛ سيجد أنه أقام دعوته على المنهاج النبوي، فبدأ بتوحيد العبادة وشروطه ولوازمه، وبنفي الشرك والتحذير من صوره وذرائعه، ولم يبن دعوته على مسائل الأسماء والصفات ونحوها، وإن كان يقررها في مواضعها تقريرًا صحيحًا، ويبيِّنها بيانًا جليًّا ويردُّ الانحراف فيها ردًّا قويًّا. هذه الخصيصة منحت دعوته منحًى عالميًّا، فهي دعوة الأمة الإسلامية كلها، ودعوة لها كلِّها، لا يحدها مذهب، ولا طريقة، ولا حزب، ولا عرق، ولا جنس، ولا بلد، وقد كان رَحِمَهُ اللَّهُ مدركًا لهذا البُعد العالمي لدعوته، لهذا كان يحاجج خصوم الدعوة

---

(١) انظر: «جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية» للدكتور شمس الدين السلفي الأفغاني رَحِمَهُ اللَّهُ، وهو كتاب مهم، وقد أثبت فيه مؤلفه رَحِمَهُ اللَّهُ مشاركة كثير من علماء الحنفية في محاربة القبورية رغم كونهم ماتريدية أو صوفية غير غلاة. و«جهود أئمة الشافعية في تقرير توحيد العبادة» للدكتور عبد الله بن عبد العزيز العنقري، و«جهود المالكية في تقرير توحيد العبادة» للدكتور عبد الله بن فهد بن عبد الرحمٰن العرفج، وفي كتاب: «القبورية في اليمن» تعريف بجهود علماء اليمن.

بأقوال علماء الأمة على اختلاف فرقهم الاعتقادية، ومذاهبهم الفقهية، فيقول:

«ومن أعجب ما جرى من الرؤساء المخالفين، أني لما بينت لهم كلام الله وما ذكر أهل التفسير في قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ يَبۡتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلۡوَسِيلَةَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ﴾ [الإسراء: ٥٧]، وقوله: ﴿وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ﴾ [يونس: ١٨]، وقوله: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، وما ذكر الله من إقرار الكفار في قوله: ﴿قُلۡ مَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ أَمَّن يَمۡلِكُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَمَن يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُۚ فَقُلۡ أَفَلَا تَتَّقُونَ ۝٣١﴾ [يونس]، وغير ذلك، قالوا: القرآن لا يجوز العمل به لنا ولأمثالنا، ولا بكلام الرسول، ولا بكلام المتقدمين، ولا نطيع إلا ما ذكره المتأخرون. قلت لهم: أنا أخاصم الحنفيَّ بكلام المتأخرين من الحنفية، والمالكي والشافعي والحنبلي كلٌ أخاصمه بكتب المتأخرين من علمائهم الذين يعتمدون عليهم. فلما أبوا ذلك، نقلت لهم كلام العلماء من كل مذهب، وذكرت ما قالوا بعدما حدثت الدعوة عند القبور والنذر لها، فصرفوا ذلك وتحققوه، ولم يزدهم إلا نفورًا»[(١)].

ويقول في رسالة أخرى: «ولستُ ـ ولله الحمد ـ أدعو إلى مذهب صوفيٍّ، أو فقيهٍ، أو متكلِّمٍ، أو إمام من الأئمة الذين

(١) «الرسائل الشخصية» ضمن «مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب»، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ٧/٣٨، ١٤٤، ١٥٧.

أُعظِّمهم مثل ابن القيم والذهبي وابن كثير وغيرهم، بل أدعو إلى الله وحده لا شريك له، وأدعو إلى سنة رسول الله ﷺ التي أوصى بها أول أمته وآخرهم. وأرجو أنِّي لا أردُّ الحقَّ إذا أتاني؛ بل أُشهد الله وملائكته وجميع خلقه؛ إنْ أتانا منكم كلمة من الحق لأقبلنَّها على الرأس والعين، ولأضربن الجدار بكل ما خالفها، من أقوال أئمتي، حاشا رسول الله ﷺ، فإنه لا يقول إلا الحقَّ. وصفة الأمر: غير خافٍ عليكم ما درج عليه رسول الله ﷺ وأصحابه، والتابعون وأتباعهم، والأئمة كالشافعي وأحمد، وأمثالهما ممن أجمع أهل الحقِّ على هدايتهم، وكذلك ما درج عليه من سبقت له من الله الحسنى من أتباعهم. وغير خاف عليكم ما أحدث الناس في دينهم من الحوادث، وما خالفوا فيه طريق سلفهم...»[1].

وحفريات أخرى في تاريخ محمد بن عبد الوهَّاب:

يقدِّم أخي الباحث محمد كوري في بحثه هذا «فرْضيَّة» وجود صلة ما بين الإمام محمد بن عبد الوهاب وجماعة قاضي زاده. علينا أن لا نقنع بما يبدو لنا الآن من كون هذه «الفَرْضية» ضعيفة أو مستبعدة، فكثير من الحقائق الثابتة اليوم كانت يومًا ما فرضيات أو دعاوى مجرَّدة. الأهمية الكبرى لهذه الفرضية تبرز فيما أشرت إليه في صدر مقدمتي هذه من أننا سنعيد قراءة التاريخ الديني للدولة العثمانية برؤية جديدة، وسندرك أبعاد الخلافات والردود بين

(١) «الرسائل الشخصية» ٧/ ٢٥٢.

العلماء في بلاد الشام في تلك الحقبة، وسنتتبع آثارها في الحجاز، ونصحب محمد بن عبد الوهاب في رحلته إليها، وإلى البصرة، ونعيد قراءة ما «ثَبَتَ» عن وصوله إلى الموصل، وسنخلص من ذلك - كلِّه - إلى أننا أمام مسيرة إصلاح واسعة، تمثل دعوة محمد بن عبد الوهاب أبرز صورها، وذورة نجاحها.

أولًا: نجد محمد بن عبد الوهاب يقول في إحدى رسائله إلى علماء الإسلام:

«وقال الإمام البزازي في «فتاويه»: إذا رأى رقص صوفية زماننا هذا في المساجد مختلطًا بهم جهال العوام، الذين لا يعرفون القرآن والحلال والحرام، بل لا يعرفون الإسلام والإيمان، لهم نهيق يشبه نهيق الحمير، يقول: هؤلاء لا محالة اتخذوا دينهم لهوًا ولعبًا، فويل للقضاة والحكام حيث لا يغيرون هذا مع قدرتهم»[١].

قلتُ: هذا الكلام بحروفه للشيخ البركوي في كتابه: «الطريقة المحمدية»[٢]، وقد وَهِمَ الإمام محمَّد بن عبد الوهاب رحمه الله في نسبته إلى البزَّازي، وسبب ذلك أن البركوي نقل أولًا نصًّا طويلًا نسبَه إلى البزَّازي، ثم علَّق عليه بكلامه هذا، وقد نقل محمد بن عبد الوهاب في موضع آخر بعض كلام البزَّازي[٣]، ونجده هنا

(١) «الرسائل الشخصية» ٧/ ١٧٨. «الدرر السنية في الأجوبة النجدية» ٢/ ٥٢.
(٢) ص: ١٨٤. وقد نقلناه بتمامه فيما سبق.
(٣) «مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد» ضمن «مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب»، ١/ ٣٠٤، «الدرر السنية في الأجوبة النجدية» ٩/ ٤٢٢. =

ينقل تعليق البركوي، فنستنتج من هذا أن الشيخ قد وقف على كتاب البركوي، وقيَّد منه هذه الفائدة. ونقدِّر أنه وقف على كتاب البركوي حال إقامته في المدينة، ونحن نعلم أن نسخة منه بخطِّ مؤلِّفه كانت موجودة في المسجد النبويِّ سنة (١١٠٤/ ١٦٩٣)[١].

وثانيًا: نجد ابن عبد الوهاب يقول في رسالة أخرى من رسائله:

«ولا يخفاك أَنِّي عثرتُ على أوراق عند ابن عزاز، فيها إجازات له من عند مشايخه، وشيخ مشايخه رجلٌ يقال له: عبد الغني، ويثنون عليه في أوراقهم، ويسمونه: العارف بالله، وهذا اشتهر عنه أنه على دين ابن عربي الذي ذكر العلماء أنه أكفر من فرعون، حتى قال ابن المقرئ الشافعي[٢]: من شكَّ في كفر طائفة ابن عربي فهو كافر. فإذا كان إمامُ دين ابن عربي والداعي

= وهو في «الفتاوى البزازيَّة» المطبوعة بحاشية «الفتاوى العالمكيرية»، بولاق: ١٣١٠، ٦/ ٣٤٩.

(١) بيَّن هذا ناسخ النسخة المحفوظة في مكتبة السليمانية: جار الله (١٠٦٠)، حيث ذكر في آخر نسخته أنه قابلها على نسخة بخطِّ المصنف في المدينة المنورة، تجاه الحجرة الشريفة، سنة أربع ومئة وألف.

(٢) هو إسماعيل بن أبي بكر بن عبد الله اليماني (ت: ٨٣٧)، وكلامه المذكور في ابن عربي في كتابه: «روض الطالب»، نقله عنه البقاعي في «تنبيه الغبي» ٣٤، ٢٢٥. وراجع عن جهوده في محاربة نحلة ابن عربي الإلحادية: «ابن عربي: عقيدته وموقف علماء المسلمين منه» للدكتور دغش بن شبيب الدغش، مكتبة أهل الأثر، الكويت: ١٤٣٤، ٥٢٢-٥٤٧.

إليه هو شيخهم، ويثنون عليه أنه العارف بالله؛ فكيف يكون الأمر؟»[١].

قلتُ: كان عبد الغني النابلسي (ت: **١١٤٣/ ١٧٣١**) رأس الغلاة المعارضين لبقايا الدعوة الإصلاحية في بلاد الشام، وكان معظمًا لابن عربي، ويكفِّر من ينكر الاستغاثة بالأولياء، وقد بلغ ابن عبد الوهاب وهو في المدينة بعض أخباره، وأدرك أن طائفة القبوريين يعتزون به. وقد تقدَّم معنا تصريح الخليلي (ت: **١١٥٣/ ١٧٤٠**)، والصديقي البكري (ت: **١١٦٢/ ١٧٤٩**) بوجود جماعة قاضي زاده في حياتهما، والشيخ ابن عبد الوهاب أظهر دعوته سنة (**١١٥٣/ ١٧٤٠**)، وهذا يعني أنه عاصر الجماعة، فرُبَّما عَلِمَ بطرفٍ من أخبارها وخصومتها مع عبد الغني النابلسي ومريديه.

ثم ثالثًا: لا بدَّ أن نستحضر ـ هنا ـ ما ذكره المؤرِّخُ ياسين بن خير الله الخطيب العمري الموصلي في كتابه: «غرائب الأثر» مِنْ أنَّ الإمام محمد بن عبد الوهاب:

«قدم الموصل، وقرأ العلم على العلامة مولانا ملا حمد الجميلي، وأخذ عنه الكثير»[٢].

---

(١) «الرسائل الشخصية» ٧/ ٧٢، «الدرر السنية» ١٠/ ٢٥.

(٢) «غرائب الأثر في حوادث ربع القرن الرابع عشر»، لياسين بن خير الله العمري، عُني بطبعه ونشره: الدكتور محمد صديق الجليلي، الموصل: (١٣٥٩/ ١٩٥٠)، ٣٤. نقلًا عن محمود شيت خطَّاب في بحثه الآتي ذكره.

هذه الرواية الفريدة النادرة نقلها الأستاذ محمود شيت خطَّاب رَحِمَهُ اللهُ، وبنى عليها بحثه: «الإمام محمد بن عبد الوهاب في مدينة الموصل»[١]، واستدلَّ على صحَّة هذه الرواية بأنَّ: «المؤرخ العمري كان معاصرًا للإمام، فقد ولد في الموصل سنة سبع وخمسين ومئة وألف الهجرية (١٧٤٤م)، وتوفي بعد سنة اثنتين وثلاثين ومئتين وألف الهجرية (١٨١٦م)[٢]، والإمام محمد بن عبد الوهاب ولد سنة خمس عشرة ومئة وألف الهجرية (١٧٠٣م)،

(١) «الإمام محمد بن عبد الوهاب في مدينة الموصل» ضمن بحوث: «ندوة دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب»، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض: (١٤٠٠)، والطبعة الثانية في (١٤١١)، ١/ ٧٣-٩٠.
والأستاذ البحاثة اللواء الرُّكن محمود شيت خطاب الموصلي (١٣٣٧-١٤١٩/ ١٩١٩-١٩٩٨)، كان قائدًا عسكريًّا في الجيش العراقي، وشارك في حرب فلسطين عام (١٩٤٨م)، وكان باحثًا أديبًا مثقفًا، تقلَّد مناصب وزارية عدة، واختير عضوًا في المجمع العلمي العراقي، وفي مجمع اللغة العربية في القاهرة، وله العديد من المؤلفات العسكرية واللغوية والفكرية.

(٢) ياسين العمري: انظر سيرته في: «منهل الأولياء ومشرب الأصفياء من سادات الموصل الحدباء» لمحمد أمين بن خير الله العمري، تحقيق: سعيد الديوه جي، الموصل: (١٣٨٨)، ١/ ٣٠٨، و«منية الأدباء في تاريخ الموصل الحدباء» لياسين العمري نفسه، تحقيق: الديوه جي، الموصل: (١٣٧٤)، ١١/ ٢٨، و«زبدة الآثار الجلية في الحوادث الأرضية» له أيضًا، تحقيق: عماد عبد السلام رؤوف، النجف: (١٩٧٤م)، ١٦-٢٨. (خطَّاب)
قلت: وراجع - أيضًا - في ترجمته وآثاره المخطوطة والمطبوعة: «التاريخ والمؤرخون العراقيون في العهد العثماني» للدكتور عماد عبد السلام رؤوف، دار الوراق، لندن: ٢٠٠٩، ٢٠٣-٢١٤.

وتوفي سنة ست ومئتين وألف الهجرية (١٧٩٢م)، فهو شاهد عيان، لأخباره قيمةٌ خاصة، وكان دقيقًا في تسجيل الأحداث الدائرة في مدينة الموصل[١]، معنيًّا بذلك أشد العناية، ومعروفًا بالصدق والاستقامة في تأريخه للحوادث، وليست له مصلحة مادية ولا معنوية تحمله على إقحام رحلة الإمام إلى الموصل، ودراسته على أحد شيوخها، فالمؤرخ العمري متصوِّف، شديد التمسك بالصوفية والدفاع عنهم، يصف نفسه بأنه: «حسن الاعتقاد بالأولياء الكرام، والمشايخ العظام»[٢]، بينما الإمام سلفيٌّ، ملتزم أشدَّ الالتزام بالسلفية والدفاع عنها، لا يرضى العمريُّ عن مسلك الإمام السلفي[٣]؛ لأنه يناقض مذهبه ومشربه. كما أنَّ المؤرخ العمري كان معاصرًا للشيخ حمد الجميلي الذي توفي سنة سبعين ومئة وألف الهجرية[٤] (١٧٥٦م)، وترجم له في كتابه المخطوط: «السيف المهنَّد في من اسمه أحمد»، مما يدل على أنه كان وثيق الصلة بالشيخ الجميلي، يعرف طلابه وشيوخه وأقرانه من علماء الدين، كما ترجم للشيخ الجميلي ـ أيضًا ـ المؤرِّخ الموصلي محمد أمين بن خير الله الخطيب العمري، أخو المؤرخ ياسين العمري في كتابه: «منهل الأولياء»[٥]، وقرأ عليه، مما يدل على

---

(١) «زبدة الآثار الجلية في الحوادث الأرضية» ٢٠. (خطَّاب)
(٢) «غرائب الأثر» ٢٥. (خطَّاب)
(٣) «غرائب الأثر» ٣٥. (خطَّاب)
(٤) «منهل الأولياء» ١/ ٢٧١. (خطَّاب)
(٥) «منهل الأولياء» ١/ ٢٧١-٢٧٢. (خطَّاب)

أن الشيخ الجميلي وثيق الصلة بالأسرة العمَريَّة. والذين خبَروا الحياة الاجتماعية في الموصل يعلمون أن الصلة في الأسرة العلمية طلابًا وشيوخًا، هي أقوى وأمتن من الصلة في الأسرة العائلية، فقرابة العلم في الموصل الحدباء أعمق جذورًا من قرابة النسب، والطالب بالنسبة لشيخه ولد متعلم، والشيخ بالنسبة لتلميذه والد ومعلم. وأهل الموصل مهما تعلو منزلة أحدهم جاهًا وثراءً ومكانةً وسلطانًا يتواضع لأصحاب العمائم من علماء الدين أشد التواضع، ويحترمهم ويوقرهم ويحدب عليهم، وهم يقدمونهم ويسيرون وراءهم ولا يتقدمون عليهم، ويتنازلون لهم عن صدور مجالسهم تطوعًا، وينصتون لأقوالهم وينفذون لهم رغباتهم، وقلما تجد موصليًّا أصيلًا يجهل تفاصيل أخبار رجال الدين ونشاطهم العلمي وجهودهم في الدعوة إلى الله. لا عجب في أن يتناقل الطلاب أخبار شيوخهم شفاهًا وتسجيلًا، ويتناقل الشيوخ أخبار طلابهم حديثًا وتدوينًا، ويدون المؤرخ تلك الأخبار بأمانة وصدق»[١].

إذن نحن أمام رواية يمكننا الاعتماد عليها، إلا إذا ظهر لنا ما ينافيها[٢]، وهي ـ بلا شكٍّ ـ تقوِّي فرضية الاتصال المباشر لابن

(١) «الإمام محمد بن عبد الوهاب في مدينة الموصل» ١/ ٧٦-٧٧.

(٢) وممن أثبت دخول الشيخ إلى الموصل ـ بناءً على بحث محمد شيت خطَّاب ـ الدكتور صالح بن عبد الله العبود في رسالته للدكتوراه ـ التي أجيزت من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة عام (١٣٩٩/ ١٩٧٩) ـ: «عقيدة محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي»، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤، ١/ ١٧٣-١٧٥.
=

عبد الوهاب ببعض أتباع جماعة قاضي زاده، وتزداد هذه الفرضية قوَّة بما ذكره محمود شيت خطَّاب عن وجود هذه الجماعة، واستمرار سجالاتها في الموصل، واتصال ذلك بحلب. لقد سمَّى رَحِمَهُ ٱللَّهُ علماءَ، وذكر وقائع، ولم يستطع أن يربط ذلك بدعوةٍ وجماعةٍ معيَّنة سوى نسبتها إلى الدعوة السلفية عمومًا، وبوسعنا الآن أن نقرأ ما ذكره في ضوء معرفتنا بقصة هذه الدعوة، واستمرار تأثيرها في أوساط طلبة العلم في بلاد الشام. لقد رجع في بحثه إلى مصادر نادرة جدًّا، لم أستطع حتى الآن الوقوف عليها، لهذا سأكتفي بنقل ما نحتاج إليه من بحثه، حيث قال ـ بعد أن ذكر أن دخول محمد بن عبد الوهاب إلى الموصل، كان عام (١١٤٠/ ١٧٢٨)، وعمره يومئذٍ خمسة وعشرون عامًا؛ لأنه ولد سنة (١١١٥/ ١٧٠٣) ـ:

«وقد كان الشيخ حمد الجميلي الأستاذ الذي اختاره الإمام من شيوخ الموصل يقرأ عليه، فمن المفيد أن نتذكر شيئًا من سمات الشيخ الجميلي الشخصية والعلمية؛ لنعرف مبلغ تأثيره في

= ولم يقف علامة العراق محمد بهجت الأثري (ت: ١٤١٦/١٩٩٦) على كلام ياسين العمري وبحث محمد شيت خطَّاب، فقال رحمه الله في بحثه النفيس: «محمد بن عبد الوهاب داعية التوحيد والتجديد في العصر الحديث: ارتسامات مستلهمة»، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض: ١٤٠٤، ٢٤: «وسمعت بأَخَرة من يقول: إنه قرأ في كتاب مخطوط لشيخ من الموصل يقول فيه: إنه (أي محمد بن عبد الوهاب) أخذ عنه. والأدلة لتصحيح هذه المضافات إلى الأقطار الثلاثة [البصرة والأحساء والحرمين] ليست متوافرة».

تلميذه محمد بن عبد الوهاب الذي كان في ريعان الشباب. كان فقيهًا فاضلًا، جمع بين المعقول والمنقول، وزاحم الفحول، وتصدى للتدريس فانتفع به الناس[١]، حاز من الحكمة خيرًا كثيرًا[٢]، وكان أوحد عصره علمًا وأجلهم فهمًا[٣]. وفي سنة (١١٦٩/ ١٧٥٥) بنى الوزير محمد أمين باشا الجليلي جامع (الباشا) في مدينة الموصل من ماله ومال أبيه الحاج حسين باشا الجليلي[٤]، فاختار الوزير الشيخ الجميليَّ ليكون أول مدرس في مدرسة جامعه[٥]، وكان للجميلي الحظُّ الأوفر عند حكام الموصل وولاتها، والقبول التام، ومن ندماء أعيانهم من أخلص أصدقائهم، ليس بينه وبينهم حجاب[٦]، وهذا يدل على أنه برز في علمه وتفوق على أقرانه من علماء الدين، فأصبح شيخ شيوخ مدينة الموصل.

ويبدو أنه لم يتقرَّب لذوي السلطان في محاولة للتكسب، «أراه مع ما هو عليه من مدارسة العلم، له من كسب يده، والتمسك بعروة الأسباب أو في سهم لا يعتمد بعد الله إلا على معايش اخترع

---

(١) «منهل الأولياء» ١/ ٢٧١-٢٧٢.

(٢) «شمامه العنبر والزهر المعنبر» لمحمد بن مصطفى الغلامي، تحقيق: سليم النعيمي، بغداد: (١٣٩٧)، ٣٣٥.

(٣) «السيف المهند فيمن اسمه أحمد» لياسين بن خير الله العمري (مخطوط في مكتبة سعيد الديوه جي).

(٤) «جوامع الموصل في مختلف العصور» لسعيد الديوه جي، بغداد: (١٣٨٢)، ١٨١.

(٥) «جوامع الموصل» ١٨٥.

(٦) «منهل الأولياء» ١/ ٢٧٢.

أسبابها، ومصايد للرزق ابتدع اكتسابها، وذلك لئلا يكون كلًّا على الناس»، فعمل بزازًا وحماميًا[١]، أو عمل في الحرفتين معًا في آن واحد. وهذا دليل على أن ذوي السلطان احتاجوا إليه فقربوه، ولم يتقرب إليهم؛ ولم يكن بحاجة إليهم؛ لأنه غني ماديًّا بعمله، ومعنويًّا بعلمه، وليس لديهم ما يطمع فيه. لقد قدَّمه عقله وعمله، وحرصه على كرامة العلم والعلماء.

والذين أرَّخوا لعلماء الدين في الموصل نصُّوا على المتصوفة منهم، وذكروا لهم طريقتهم في التصوف، وأكثرهم نقشبندية أو قادرية، ولم ينصُّوا على أن الشيخ الجميلي كان متصوفًا. ومن الواضح أنَّ الشيخ الجميلي أثَّر في تلميذه محمد بن عبد الوهاب في رجاحة عقله، وغزارة علمه، وفي التزامه بالكتاب والسنة، وكرامة العلم والعلماء، باعتباره العلم عبادة من أجلِّ العبادات، لا تجارةً من أربح التجارات. والشيخ الجميلي نسبة إلى «جُميل» مصغرًا[٢]، وهو من أعراب البادية، ولكن ما استحضر من العلوم في خزانة محفوظته أجرتها على لسانه جري الماء المسجوم، كما قيل:

فلو بدا لشيوخ الحضر قُمْن له   مستقبليه وقلن الفضل للبادي[٣]

---

(١) «شمامة العنبر» ٣٣٥-٣٣٦.

(٢) «منهل الأولياء» ١/ ٢٧١.

(٣) «شمامة العنبر» ٣٣٥. والجميليون اليوم سكنوا الرمادي والفلوجة وبغداد وعانة وسامراء والموصل وغيرها من المدن العراقية، وتحضروا، ولم يبقوا أعراب بادية، كما كانوا قبل مئة وخمسين سنة خلت.

ولعل من أسباب اختيار الطالب محمد بن عبد الوهاب الدراسة على الشيخ الجميلي بالإضافة إلى أن الشيخ عالم متين، هو أنه من أعراب البادية، والجنس للجنس يميل، وقد وافق شن طبقه، كما يقول المثل العربي المشهور.

أما أثر أقران محمد بن عبد الوهاب فيه يوم كان طالبًا في الموصل فهو أثر كل طالب علم بأقرانه، فالحديث عنه حديث معادٌ.

أما أثر أهل الموصل بالطلاب الذين يعكفون على الدراسات الدينية، فإن طالب العلم ـ كما كانوا يطلقون على طلاب المدارس الدينية ـ كان موضع احترامهم العميق، وحفاوتهم البالغة واهتمامهم الكبير، وكان أهل الموصل يرعون فقراء الطلاب حقَّ الرعاية فتنهال عليهم العطايا والهدايا، ويدعون إلى الأفراح والولائم، فلا يشعر الغريب منهم بغربته، ولا الفقير بفقره، وكانت سكنى الغرباء في المدارس الدينية التي كانت تزودهم بالغذاء والكساء والغطاء بالإضافة إلى رعاية شيوخهم وأغنياء البلد وحكامها تلك الرعاية التي لا مثيل لها في المدن الأخرى إلا نادرًا.

وأراد الله ﷻ أن يُتيح للطالب الشابِّ، وهو في الموصل، أن يشهد أزمة نبوَّءة النبي جرجيس عليه السلام[١] الذي له مرقد معروف في الموصل يُزار[٢]، محاط بجامع كبير يطلق عليه «جامع النبي

---

(١) انظر: قصة نبي الله جرجيس عليه السلام في: «منهل الأولياء» ٢/ ٢٣-٣٢.
(٢) انظر ما جاء عن المرقد في: «منية الأدباء» ٩٤-٩٦.

جرجيس»[١]. فقد أنكر الشيخ أحمد ابن الكولة[٢] نبوة النبيِّ جرجيس، فأثار موجة عارمة من الإنكار والاحتجاج في الموصل أولًا، ثم انتقلت إلى المدن المجاورة، فانبرى الشيخ علي بن الدباغ الحلبي الموقت في حلب[٣]، يرد عليه في كتاب أسماه: «إتحاف الأنام بأخبار سيدنا جرجيس عليه السلام»[٤]، ثم بعث بكتابه إلى الموصل مع قصيدة نظمها في النبي جرجيس عليه السلام[٥]، «ظهرت في بعض لسان الأعزة فلتة في حق سيدنا نبي الله جرجيس، فامتطت لها الأراجيف ظهور العيس إلى حلب، فردَّ هذه الفلتة هذا «الموقت» بتأليف كتاب نفيس، يذكر في هذا الكتاب إثبات نبوة هذا النبي الكامل، ثم بعث مع الكتاب قصيدة في مدح نبي الله جرجيس. . .»[٦].

وتصاعدت أزمة ابن الكولة تصاعدًا مخيفًا إلى أن بلغت

(١) «جوامع الموصل» ١٠٧-١٢٧.

(٢) انظر سيرته في: «السيف المهند في من اسمه أحمد» (٢٢ مخطوط)، و«منهل الأولياء» ١/ ٢٨٤، و«الروض النضر في ترجمة أدباء العصر» لعصام الدين عثمان بن علي بن مراد العمري، تحقيق: الدكتور سليم النعيمي، بغداد: (١٣٩٥)، ٢/ ٢٩-٣٠.

(٣) انظر سيرته في: «شمامة العنبر» ٢٣٠، و«سلك الدرر» للمرادي ٣/ ٢٣٣، و«إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء» لمحمد راغب الطباخ، ٧/ ٨-١٢.

(٤) توجد نسخة منه في مكتبة داود الجلبي في الموصل، بخط مؤلفها الذي فرغ من كتابتها سنة (١١٤٥).

(٥) انظر: نص القصيدة في «شمامة العنبر» ٢٣٢-٢٣٦، في اثنين وتسعين بيتًا.

(٦) «شمامة العنبر» ٢٣٢.

ذروتها في الموصل، حيث تألَّب عليه المشايخ وأصحاب الطرق ومعهم المريدون والأتباع، فشكوه إلى والي الموصل، وكان يومذاك الحاج حسين باشا الجليلي، فأرسل إليه يأمره بالتوقف عن هذا الإنكار[(١)].

وتختلف الروايات في حقيقة موقف الشيخ أحمد ابن الكولة بعد ذلك، فمن قائل: «إنه تاب وأناب»[(٢)]، ومن قائل: «إنه أصر على موقفه»[(٣)]، ومن قائل: «إنه أطاع ظاهرًا وأنكر خفية»[(٤)]. ومهما يكن موقف ابن الكولة فليس ثمة دليل على أن هذه الدعوة السلفية قد خمدتْ، فقد استمر في حملته على المقامات والمشاهد وعلى من يتخذها وسيلة للتكسب[(٥)] إلى أن توفي سنة (**١١٧٣/ ١٧٥٩**)[(٦)]. وحمل الراية بعد ابن الكولة ابنه الشيخ محمد الذي كان «شديد الإنكار على جميع الأولياء»[(٧)]. وبذلك انقسم الموصليون إلى فريقين: فريق محافظ متأثر بالطرق الصوفية، وفريق

---

(١) «السيف المهند في من اسمه أحمد» (**٢٢ مخطوط**).

(٢) «السيف المهند في من اسمه أحمد» (**٣ مخطوط**).

(٣) «منهل الأولياء» **١/ ٢٨٥**.

(٤) «الدر المكنون في المآثر الماضية من القرون» لياسين بن خير الله العمري، مخطوط في المكتبة الوطنية في باريس، تحت رقم: (**٤٤٤٩**)، ورقة (**٥٨٥**).

(٥) «الموصل في العهد العثماني» للدكتور عماد عبد السلام رؤوف، النجف: (**١٣٩٥**)، **٤٠٩**.

(٦) ابن الخياط: «ترجمة الأولياء في الموصل الحدباء» المقدمة: **١٣**.

(٧) «غرائب الأثر» **٣٥**.

سلفي يدعو إلى نبذ تقديس الأولياء وإلى مقاومة الصوفية، وجمع كل فريق ما استطاع من حجج للدفاع عن آرائه... وقد شاءت الأقدار[١] أن يعيش الطالب محمد بن عبد الوهاب في الموصل وسط المعركة الفكرية التي أثارها الشيخ أحمد ابن الكولة، **ولا ريب في أنه تأثر بها؛ للتشابه التام بين آرائه التي دعا إليها فيما بعد، وبين مبادئ سلفيي الموصل الداعية إلى نبذ زيارة القبور وبناء القباب وتكبير العمائم وتوسيع ثياب علماء الدين، ووضع الأستار والعمائم والثياب على الأضرحة، والاستعانة بجاه أصحابها، والتمسك بالكتاب العزيز والسنة المطهرة**[٢]، فقد أكمل الله دينه وأتم نعمته على المؤمنين، وكل بدعة ضلالة، والضلالة وصاحبها في النار»[٣].

هذا ما ذكره محمود شيت خطَّاب رَحِمَهُ اللَّهُ، وهو يضع أيدينا على أول خيوط الصِّلة بين الإمام محمد بن عبد الوهاب والدعوة الإصلاحية في تركيا والشام، مما يدعونا إلى مزيد من البحث والاستقصاء حتى نصل إلى قناعة واضحة في هذه المسألة التاريخية المهمَّة.

بين الدعوات الإصلاحية والحركات الهدَّامة:

يأتي إصدارنا لهذا البحث في وقتٍ يشهد فيه عدد من دول العالم الإسلامي؛ حروبًا وفتنًا وقلاقل واضطرابات مؤلمة نتيجة

(١) الصواب أن يقال: وقد شاء الله تعالى. (التركماني)
(٢) «الموصل في العهد العثماني» ٤١٤-٤١٥.
(٣) «الإمام محمد بن عبد الوهاب في مدينة الموصل» ١/ ٨٠-٨٥. ومصادر التوثيق للنصِّ منه أيضًا.

ثورات «الخراب العربي» البائسة، وأدَّت تلك الأحوال إلى تنامي ظاهرة العنف والتطرف والإرهاب، فسفكت الدماء، وقطعت الرؤوس، وانتهكت الأعراض، وروِّع الآمنون، وشُرِّد الملايين، وخُرِّب العمران، وعادت ظاهرة العمليات الانتحارية إلى قوتها؛ لتضرب الدولة الآمنة ـ أيضًا ـ، وتفجِّر في المساجد والمعابد والأماكن العامة، في دار الإسلام وخارجه. تنامت مع هذه الظاهرة ـ باضطراد ـ ظاهرة الإساءة الإعلامية والدعائية، فنشط المتطرفون والمتعصبون من غير المسلمين في التشويه والتحريض والاتهامات الباطلة ضدَّ الإسلام والمسلمين عمومًا، وضدَّ الدعوات الإصلاحية خصوصًا، ووافقهم المبتدعةُ والضُّلَّال من المسلمين ـ ومن المنتسبين إلى الإسلام ـ؛ في الشقِّ الثاني، حيث عملوا ـ جميعًا ـ على تشويه الدعوات الإصلاحية، والتنفير عنها، والتحريض ضدَّها، من خلال الكذب والتزوير، وقلب الحقائق العلمية، وتصيُّد الأخطاء والعثرات الجزئية التفصيلية.

لقد كان الحظُّ الأوفر من ظلمهم وبغيهم على الدعوة التجديدية الإصلاحية التي قادها الإمام المجدد الشيخ محمد بن عبد الوهاب التميمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وذلك لما لهذه الدعوة من أهمية وتأثير في العالم الإسلامي كلِّه، وهي بحقٍّ نقطة تحول مهمة في التاريخ الإسلامي، فهو فجر العصر الإسلامي الحديث، بتجديدٍ نابع من القرآن والسنة ومنهج السلف الصالح، انطلق من قلب الجزيرة العربية، قبل أن تطأ بلاد الشرق قدمُ محتلٍّ أجنبيٍّ، وقبل أن تزحف الفكرة الغربية على أذهان المسلمين، فكانت دعوةً نابعةً من

حقائق الإسلام، ممثلة لجوهره وروحه، متميزة في زمانها ومكانها. فلا عجب ـ بعد هذا ـ أن تجتمع عليها سهام أعداء الدِّين والملة، ويشاركهم في ذلك القبوريون والخرافيون والبدعيون الذين يعلمون أن الدعوة الإصلاحية تكشف زيف باطلهم، وتقطع الطريق عليهم لإفساد عقائد المسلمين وعباداتهم، وتضيِّع عليهم المكاسب الدنيوية التي ينالونها بتضليل العامة واستغلال عاطفتهم الدينية. ولا عجب ـ أيضًا ـ أن توجَّه تلك السهام إلى دولة التوحيد والسنة: «المملكة العربية السعودية»، فهي تمثل نجاح تلك الدعوة الإصلاحية، فبجهاد آل سعود الأمجاد، وبتضحياتهم، وصدقهم في حمل الأمانة، ووفائهم لها؛ قامت للدعوة دولة، وحَّدت الجزيرة العربية، وحقَّقت الأمن والاستقرار، وخدمت الحرمين الشريفين، وأقامت شعائر الله تعالى، واستطاعت أن تواكب العصر في التجديد والتحديث والنهضة العمرانية، والاستجابة للمتغيرات السياسية والاجتماعية في إطار المحافظة على عقيدتها ودينها.

في هذا السياق؛ استيقظت ذاكرة بعض «الصحفيين» في تركيا ليظهروا كياستهم من خلال استحضار دعوة قاضي زاده الإصلاحية من غياهب التاريخ، للقيام بعملية مشابهة ومقارنة بينها وبين بعض الحركات الإرهابية الهدامة![(١)].

إن مثل هذه المقارنة يظهر بطلانها وينكشف زيفها عند أدنى

(1) Murat BARDAKÇI "17. asrın IŞİD'i: Kadızadeliler", Habertürk Gazete, Istanbul, 07/07/2014.

قراءة علمية منصفة لعقائد الطائفتين ومناهجهما وأعمالهما وآثارهما، وهذه إشارة إلى جوانب منها:

أولًا: الفارق الأهم في البواعث والمقاصد والغايات:

فالدعوات الإصلاحية تنطلق من بواعث دينية صِرفة؛ تجليةً لحقائق الدين، وبيانًا لشرائعه وأحكامه، وتصفيةً له مما علق به من البدع والخرافات، أداءً لواجب تبليغ الرسالة، وإقامة الحجة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومقصدها وغايتها في ذلك: إقامة العبودية لله ﷻ، وتحقيق الاتباع لرسوله ﷺ، للفوز بمرضاة الله تعالى ودخول الجنة والنجاة من النار. لهذا فإن هذه الدعوات لا تخوض في شؤون الدولة والسلطة والسياسة إلا بمقدار ما تقتضيه تلك الأحكام الشرعية بضوابطها المعروفة في «السياسة الشرعية»، وهي سياسة مصلحيَّة غائيَّة بالدرجة الأولى، إذ يقصد بها: «ما كان فعلًا يكون معه الناسُ أقرب إلى الصلاح، وأبعدَ عن الفساد»[1]، في أمر دينهم أولًا، ثم في أمر دنياهم ثانيًا. لهذا كان من خصائص الدعوة الإصلاحية لزوم جماعة المسلمين، وطاعة ولاة أمرهم، وعدم الدعوة إلى الثورة والخروج على الحكَّام، وكان شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من أكثر العلماء تقريرًا لهذا الأصل، وحثًّا على لزومه[2]، أمَّا الشيخ

(١) قاله أبو الوفا ابن عقيل الحنبلي، ونقله ابن القيم في «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» ١٢.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ «مجموع الفتاوى» له ١٣/ ٥٣، ٣٥، ١٤/ ٤٧٢، ٢٨/ ١٧٩، ٢٩٠، ٣٥/ ٥-١٧، «منهاج السنة النبوية» ١/ ٥٥٠-٥٦٥، ١٣/ ٣٩١، ٤/ ٥٣٦، ٥/ ١٤٩.

قاضي زاده؛ فقد كان على صلة حسنة بالسلطان العثماني وصدره الأعظم، وسطَّر في بعض كتبه الثناء على السلطان، والدعاء له، وأما الشيخ محمد بن عبد الوهَّاب فلم يطلب السلطة لنفسه، بل تحالف مع السلطة الشرعية التي كانت قائمة في العُيينة، ثم في الدرعية حيث كان حاكمها الأمير محمد بن سعود الذي قَبِلَ الدعوةَ، وعاهد الشيخ على نصرتها، فلما مكَّن الله تعالى للدعوة، وصارت لها دولة قويَّة؛ لم ينقلب الشيخ عليها، ولم يطلب الملك لنفسه وذريته، بل لما مات الأمير محمد بن سعود سنة (١١٧٩/ ١٧٦٥)، بويع لابنه عبد العزيز من قبل الخاصِّ والعامِّ، وكان الشيخ محمد بن عبد الوهَّاب ـ نفسه ـ: «رأس ذلك النظام، والمحكم للعقد والإبرام، وكان يتلو عليهم إحكامًا وموعظةً وتعليمًا: ﴿فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٠﴾﴾ [الفتح]»[1]. فكان الشيخ خير مثالٍ للعالم الرباني المصلح الذي يعمل لخدمة دينه وأمته، لا يبتغي بذلك مكاسب مادية، ولا مغالبة على الدنيا.

أما الحركات الإرهابية الهدَّامة فلها وجهة أخرى؛ فإنها خرجت من رحم الحركة الإسلامية المعاصرة، لهذا تدين لها بالمرجعية العلمية والفكرية، والولاء والانتماء الحركي والحزبي، واتحاد البواعث والمقاصد التي تحدِّدُها نظريةُ التفسير السياسي للإسلام، وخلاصتها: أن الغاية من العبادة والدين والشريعة:

---

(١) «روضة الأفكار والأفهام» للحسين بن أبي بكر بن غنَّام (ت: ١٢٢٥)، دار الثلوثية، الرياض: ١٤٣١، ٢/ ٧٧٩-٧٨٠.

عمارة الأرض، وإقامة الدولة، والتغلب على السلطة والقوة. فهي الغاية والباعث الكلي على الحركة والعمل، والتديُّن بالعبادات والشرائع إنما هي وسائل وأدوات لتربية النفس وتهيئتها للوصول إلى تلك الغاية، ومن هنا فإن «الشعائر التعبدية المحضة» ـ ورأسها وأهمها عند جميع المسلمين: الصلاة والزكاة والصيام والحج ـ: «لا تستغرق مدلول «العبادة» بل إنَّها تجيء بالتبعية لا بالأصالة!»[1]، حيث تحتلُّ الغاية الدنيوية في التغلب على السلطة وإقامة الدولة مكانةَ «الأصالة» والمركزية في مفهوم العبادة والدين والشريعة[2].

إذا تبيَّن هذا؛ فإنَّ إلحاقَ حركات وجماعات العنف والإرهاب بالدعوات الإصلاحية، وتكلُّف مقارنة بينهما؛ في غاية السُّخف والتفاهة!

ثانيًا: الفارق في صفة القائمين على تلك الدعوات والحركات: ففي الدعوة الإصلاحية نتحدث عن ابن تيمية الذين تتابع العلماء على اختلاف أمصارهم وأعصارهم على الثناء عليه، والاعتراف بعلمه وفضله، ووصفوه بألقاب الفخامة والتبجيل، وأشهرها على الإطلاق: «شيخ الإسلام»، وعن البركوي الذي اتفقت كلمة علماء الدولة العثمانية على وصفه بـ: «الإمام»، وعن الشيخ قاضي زاده الذي قال عنه الصِّديقي البكري ـ وهو صوفيٌّ

(١) قاله سيد قطب في «في ظلال القرآن» ٤/١٩٠٢ [سورة هود: ٦٠]، وكرره في: ٤/١٩٣٨.

(٢) راجع شرح ما أجملناه هنا في كتاباتنا النقدية للتفسير السياسي للإسلام.

خرافيٌّ، معادٍ للدعوة الإصلاحية ـ: ، «وكان هذا الشيخ ذا ورع بزيادة، وترجمته مشهورة سيَّما في الروم، فلا حاجة لذكرها لأنه عَلَمٌ معلوم»، وعن الشيخ محمد بن عبد الوهاب؛ الذي طبَّقت فضائله الآفاق، وأثنى عليه أفاضل العلماء والمؤرخين والباحثين، ووصفوه بالإمامة والتجديد لدعوة التوحيد(١).

هؤلاء العلماء ـ وأمثالهم من المصلحين ـ عُرفوا بين الناس بعنايتهم بالعلوم الشرعية تعلُّمًا وتعليمًا، وبحثًا وتأليفًا، وبسيرتهم واتصالهم بمجتمعاتهم وتأثيرهم فيها. فإذا جئنا إلى رؤوس الحركات الإرهابية الهدَّامة؛ فلا نرى إلا مجاهيل ونكرات وملثَّمين، هم أبعد الناس عن العلم الشرعي وأهله وحملته، وإن كان فيهم صاحب فكر وقلم؛ فهو أجنبيٌّ عن الشريعة الربانية، متلوثٌ بالأفكار الفلسفية والعصرية الشرقية والغربية، والقليل النادر فيهم من المنتسبين إلى العلم والفقه؛ أصحاب شذوذات ومنكرات في الاعتقاد والقول والعمل، فلا تجد فيهم من له في الأمة قدم صدقٍ في نصرة التوحيد، واتباع السنة، والاستقامة في الأمر. فكيف تصحُّ المقارنة بين الطائفتين؟! وأنَّى للعاقل المنصف أن يلحق أهل الجهل والنقص والفساد بأهل العلم والكمال والصلاح؟!

ثالثًا: الفارق في نتائج وآثار تلك الدعوات والحركات: أما

---

(١) راجع كتاب: «محمد بن عبد الوهاب مصلح مظلوم ومفترى عليه» للعلامة مسعود عالم الندوي (ت: ١٣٧٣/ ١٩٥٤)، «الشيخ محمد بن عبد الوهاب في مرآة علماء الشرق والغرب» للأستاذ محمود مهدي الاستانبولي (ت: ١٤٢٠/ ١٩٩٩) رحمهما الله تعالى.

الدعوات الإصلاحية فآثارها مباركة طيبة على اعتقادات المسلمين وعباداتهم وسلوكهم وأخلاقهم، ولولا أنَّ الله تعالى قد كتب لدينه الحفظ والظهور، وسخَّر لذلك أسبابًا كونية ودينية، ومنها: أَنْ «جعل في كل زمانٍ فترةٍ من الرسل بقايا من أهل العلم؛ يدعون من ضلَّ إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يحيون بكتاب الله الموتى، ويبصِّرون بنور الله أهل العمى»[1]؛ لحُرِّف دين الإسلام، وتغيرت ثوابته، وانطمست معالمه، وضاعت حقائقه كما حصل مع الأمم السابقة. لقد عملت الدعوات الإصلاحية على تجديد معالم الدين، وإحياء حقائقه في النفوس، فدبَّت فيها روح العلم والطمأنينة والحماسة والنشاط، بعد أن استحكمت فيها أمراض الجهالة والشك والارتياب والخمول والإعراض بسبب تراكم البدع، وتتابع الخرافات، وتحوُّل الدين إلى ممارسات اجتماعية مقيتة، وكهنوتية خادعة بيد دهاقنة التصوف والشعوذة والدجل. فإذا قرأ الإنسان هذه الحقائق التاريخية التي أثبتها عشرات الباحثين على وجه التفصيل، من خلال آلاف النصوص والأدلة والشواهد؛ كيف يسوغ له ـ بعد ذلك ـ أن يقارن بتلك الدعوات الإصلاحية؛ الحركات السياسيةَ الإرهابيةَ الهدَّامةَ التي فجَّرت الصراعات والفتن في المجتمعات المسلمة، وبسبب توجهاتها وأعمالها سُفكت الدماءُ، وانتهكت الأعراض، ودُمِّر العمران، وانشغل المسلمون

(١) من كلام الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله في مقدمة كتابه: «الرد على الجهمية والزنادقة» ٥٥.

بأنفسهم، وتسلَّط عليهم أعداؤهم، وتشوَّهت صورة دينهم، واستغلَّ المغرضون ذلك في التحريض عليهم، والإساءة إليهم، وصدِّ الناس عن دين الله الحقِّ؟! ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٩﴾﴾ [الزمر]، ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَلَا ٱلْمُسِىٓءُ قَلِيلًا مَّا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٥٨﴾﴾ [غافر].

رابعًا: الفارق في الأخطاء والتجاوزات: فلا شكَّ أن كلَّ جهد بشريٍّ لا يخلو من النقص والعيب، فلا عجب أن يقع أصحاب الدعوات الإصلاحية وأتباعها في قليل أو كثير من الأخطاء في التصور أو التصرُّف، ويشفع لهم في ذلك أن أخطاءهم أو إساءاتهم ليست دينًا يدينون الله تعالى به، ولا منهجًا يسيرون عليه؛ إذن لما قامت لهم قائمة، ولا طاب لهم أثرٌ، بخلاف الحركات الإرهابية التي تتخذ الغلو والتطرف والعنف، والاستخفاف بالأرواح والأموال منهجًا وسلوكًا، بل لم تُعرف وتشتهر إلا بالممارسات الإجرامية، والسلوكيات المشينة.

لعل من المناسب أن نتطرق إلى هذا الفارق المهمِّ بشيء من التفصيل فيما يخصُّ سلوك جماعة قاضي زاده وجماعة محمد بن عبد الوهاب.

أما جماعة قاضي زاده؛ فإن الحادثة الوحيدة التي لجأت فيها الجماعة إلى «الإنكار العملي» هي سعيهم في هدم بعض التكايا واستتابة غلاة الصوفية، ويبدو أن صلتهم القويَّة بالدولة وصدرها

الأعظم أعطتهم شعورًا قويًا بسلامة تصرُّفهم، وثقة بالغة بمناصرة ولاة الأمر لهم. مثل هذا التصرف يجب أن يفهم في سياقه التاريخي والاجتماعي، فقد كانت الدولة العثمانية دولة عسكرية، وترك ذلك أثره في المجتمع العثماني الذي كان يتقبَّل سلوك العنف والقوة القاسية حتَّى على مستوى الدولة والأمة، فكيف بجماعةٍ تغلب الحماسة والاندفاع على أفرادها، ويصعب السيطرة على تصرفاتهم وانفعالاتهم(١).

(١) وكون الدولة العثمانية (دولةً عسكريَّة) حقيقة ينتهي إليها كلُّ من درس تاريخها، وإن كان معجبًا بها، لهذا نجد الدكتور عبد العزيز محمد الشناوي يقول في كتابه: «الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها»، القاهرة: ١٩٨٠م ـ في ذكر (الخصائص العامة للدولة العثمانية: أولًا أنَّها دولة عسكرية) ـ ١/ ٤٩: «والحقُّ أن العسكرية الصارمة كانت الخصيصة الأولى للدولة، وقد طبعت هذه العسكرية أخلاق العثمانيين، وطبعت تصرفات الدولة ـ بل وسياستها العليا ـ بالطابع العسكري العنيف، ولم تكن النزعة الحربية لدى العثمانيين نزعة طارئة، بل كانت نزعة أصيلة استمدوها من بيئتهم الأولى في أواسط آسيا، قبل أن يتَّجهوا إلى آسيا الصغرى. . . ».
ولا أدلَّ على ذلك من «قانون قتل الإِخْوَة»، الذي كان يقضي بقتل السلطان الجديد لجميع إخوانه خشية أن ينافسوه على الملك، والعجب أن الذي أسَّس لهذا القانون هو السلطان محمد الفاتح حيثُ جاء في وثيقة «قانون نامه» التي وضعها السلطانُ بعد فتح القسطنطينية ما ترجمته: «كل من تيسَّرت له السلطنةُ من أولادي؛ فمن المناسب أن يُقتَل جميعُ إخوته من أجل نظام العالم. جوَّزه أكثر العلماء؛ فيكون نافذًا من الآن»، كما نقله من الوثيقة عبدُ القادر أوزجان في بحثه عنها، المنشور في مجلة التاريخ لكلية الآداب، جامعة إسطنبول: ١٩٨١م:
Abdulkadir Özcan, ‘‘Fâtih’ in Teşkitâl Kanunnâmesi ve Nizam - ı Âlem Için Kardeş Katli Meselesi’’, Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, say 1:33, 1981, s. 17. =

الأمر نفسه ينطبق على جماعة الإمام محمد بن عبد الوهَّاب التي لم تخلُ من متحمسين ومتشددين، صدرت منهم تجاوزات وإساءات، خاصة في ميادين الحرب والمواجهة، وكان الإمام نفسه، وعلماء الجماعة من بعده، يحرصون على نصيحتهم وتوجيههم، وضبط حماستهم، والأخذ على أيديهم إن تجاوزوا الحدَّ في تصرفاتهم، وهذا ما بيَّنه الشيخ عبد الله ابن الشيخ محمد بن عبد الوهاب عندما دخلوا مكَّة سنة (١٢١٨)، واجتمعوا بعلمائها، وشرحوا لهم مبادئ دعوتهم، وأجابوا على بعض الإشكالات، منها: تجاوزات أتباعهم، فقال الشيخ عبد الله:

«**وما اتَّفق لبعض البدو في إتلاف بعض كتب أهل الطائف، إنما صدر منه لجهله، وقد زُجر هو وغيره عن مثل ذلك**».

وقال: «ومما نحن عليه: أنَّا لا نرى سبي العرب، ولم نفعله، ولم نقاتل غيرهم، ولا نرى قتل النساء والصبيان».

وفي هذه الرسالة نفسها يذكر الشيخ صفة دخولهم مكَّة، فيقول:

= وجرى عددٌ من السلاطين على تنفيذ هذا «القانون»، منهم: مراد الثالث (ت: ١٠٠٣/ ١٥٩٥) الذي قتل إخوته الخمسة، وابنه محمد الثالث (ت: ١٠١٢/١٦٠٣) الذي «كان له تسعة عشر أخًا غير الأخوات؛ فأمر بخنقهم قبل دفن أبيه، ودُفنوا معًا تجاه أيا صوفيا». انظر: «تاريخ الدولة العلية العثمانية» لمحمد فريد وجدي (ت: ١٣٣٨)، دار النفائس، بيروت: ١٤٠١، ٢٥٩، ٢٧٦.

وكانت الدولة تمارس في كثير من حالات تنفيذ أحكام القتل ـ خاصة لأسباب سياسية ـ ألوانًا من التعذيب والتمثيل والقسوة البالغة.

«ومن حين دخل الجُنْدُ الحَرَمَ، وهم على كثرتهم مضبوطون، متأدِّبون، لم يعضدوا به شجرًا، ولم ينفروا صيدًا، ولم يريقوا دمًا إلا دم الهدي، أو ما أحل الله من بهيمة الأنعام على الوجه المشروع»[(١)].

من الواضح أنه يشير بهذا إلى صعوبة انضباط الجند، واستقامة سلوكهم في مثل تلك الأحوال، ونحن نرى اليوم ـ رغم التمدُّن والحضارة المعاصرة ـ أن الجنود في بعض الجيوش النظامية، الخاضعة للمراقبة والمتابعة بالأساليب والأجهزة الحديثة؛ يرتكبون جرائم بشعة تندى لها جبين الإنسانية! هذا وهم يقاتلون ـ فيما يزعمون ـ من أجل الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان!

وكان الإمام محمد بن عبد الوهاب يحرص في مراسلاته على توضيح موقفه فيما يتعلق بتهمة تكفير عموم المسلمين وقتالهم، فنجده يقول:

«وأما التكفير؛ فأنا أكفِّر من عرف دينَ الرَّسول، ثم بعدَما عرفه سبَّه ونهى الناس عنه، وعادى مَن فعله؛ فهذا هو الذي أكفِّره، وأكثر الأمة ـ ولله الحمد ـ ليسوا كذلك. وأما القتال؛ فلم نقاتل أحدًا إلى اليوم، إلا دون النفس والحرمة، وهم الذين أتونا في ديارنا، ولا أبقوا ممكنًا، ولكن قد نقاتل بعضهم على سبيل المقابلة: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۗ﴾، وكذلك مَنْ جاهَرَ بسبِّ دين الرَّسول بعدما عرَفَه»[(٢)].

(١) «الدرر السنية في الأجوبة النجدية» ١/ ٢٢٨-٢٢٩.
(٢) «الرسائل الشخصية» ٣٨.

ومهما يكن؛ فإن أولئك الأتباع من البدو وغيرهم كانوا ـ رغم حماستهم واندفاعهم ـ خيرًا وأقوم من مخالفيهم، وقد ظهر ذلك جليًّا عندما غزا إبراهيم باشا الدرعية ـ عاصمة الدولة السعودية الأولى ـ، وحاصرها مدَّة، ثم وقعت المصالحة على استسلام الإمام عبد الله بن سعود، ودخول إبراهيم باشا الدرعية سلمًا، إلا أنه استحلَّها وهدمها، حيث: «أمر العساكر أن يهدموا دورها وقصورها، وأن يقطعوا نخيلها وأشجارها، ولا يرحموا صغيرها ولا كبيرها، فابتدر العساكر مسرعين، وهدموها وبعض أهلها فيها مقيمون، وقطعوا الحدائق، وهدموا الدور والقصور، ونفذ فيها القدر المقدور، وأشعلوا في بيوتها النيران، وأخرجوا جميع مَنْ كان فيها من السكان، فتركوها خالية المساكن كأن لم يكن بها من قديم ساكن، وتفرق أهلها في النواحي والبلدان، وذلك بتقدير الذي كل يوم هو في شأن»(١). ومن العلماء الذين غَدر بهم إبراهيم باشا الشيخ العلامة سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (ت: ١٢٣٣/ ١٨١٨)، وذلك بعد أن أظهر بين يديه آلات اللهو والطرب، إرغامًا له بها، ثم أمر عددًا كبيرًا من العساكر أن يطلقوا عليه الرصاصات، حتى قطِّع جسده، وجمع لحمه بعد ذلك قطعًا(٢).

هذا البون الشاسع بين الفريقين حمل أحد المنصفين من أكابر

(١) «عنوان المجد في تاريخ نجد» ١/ ٤٣٤.
(٢) «عنوان المجد في تاريخ نجد» ١/ ٤٢٤.

جنود إبراهيم باشا إلى عقد هذه المقارنة، وقد حفظها لنا المؤرخ المصري عبد الرحمٰن الجبرتي (ت: ١٢٣٧/ ١٨٢٥)، فقال:

«ولقد قال لي بعضُ أكابرهم من الذين يدَّعون الصلاح والتورع: أين لنا بالنصر وأكثر عساكرنا على غير الملَّة، وفيهم من لا يتديَّن بدينٍ، ولا ينتحل مذهبًا، وصحبتنا صناديق المسكرات، ولا يسمع في عرضينا أذانٌ، ولا تقام به فريضة، ولا يخطر في بالهم ولا خاطرهم شعائر الدين، والقومُ[1] إذا دخل الوقت أَذَّن المؤذنون، وينتظمون صفوفًا خلف إمام واحد بخشوع وخضوع، وإذا حان وقت الصلاة والحرب قائمة أذَّن المؤذن، وصلوا صلاة الخوف، فتتقدم طائفة للحرب، وتتأخر الأخرى للصلاة، وعسكرنا يتعجبون من ذلك، لأنهم لم يسمعوا به، فضلًا عن رؤيته، وينادون في معسكرهم: هلموا إلى حرب المشركين، المحلِّقين الذقون، المستبيحين الزنا واللواط، الشاربين الخمور، التاركين للصلاة، والآكلين الربا، القاتلين الأنفس، المستحلين المحرمات. وكشفوا عن كثيرٍ من قتلى العسكر فوجدوهم غُلْفًا غير مختونين. ولما وصلوا بدرًا، واستولوا عليها، وعلى القرى والخيوف، وبها خيار الناس، وبها أهل العلم والصلحاء؛ نهبوهم، وأخذوا نساءهم وبناتهم وأولادهم وكتبهم، فكانوا يفعلون فيهم، ويبيعونهم من بعضهم لبعض، ويقولون: هؤلاء الكفار الخوارج! حتى اتَّفق أن بعض أهل بدر الصلحاء طلب من بعض العسكر زوجته فقال له:

(١) يقصد أتباع الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمهم الله.

حتى تبيت معي هذه الليلة، وأعطيها لك من الغد»[١].

أفلا يستحي ـ بعد هذا ـ من عنده مسكة عقل، وذرة إنصاف؛ أن يتتبَّع عثرات الدعوات الإصلاحية الجزئية التفصيلية، ويستخرج بالمنقاش سقطاتها، ويضخِّم ـ بالمبالغة والتكلف تارةً، وبالكذب والتلفيق تارات أخرى ـ أخطاءَها؛ ثم يزعم أنها هي والحركات الخارجية الضالة القائمة على أصول فاسدة، ومناهج منحرفة، وأغراض سيِّئة ـ وقد ظهر للجميع فسادها، وعمَّ وجهَ الأرض شرُّها ـ؛ متماثلةٌ أو متشابهةٌ في المقاصد والغايات، والمواقف والتصرفات، والنتائج والمآلات، وصدق ربُّنا العظيم في قوله الكريم: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۝٣٥ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ۝٣٦﴾؟!

ولا حول ولا قوة إلا بالله العليِّ العظيم، والحمد لله رب العالمين.

ليستر في شعبان ١٤٣٧/أيَّار ٢٠١٦.

كتبه
عبد الحق بن ملا حقي بن علي
التركمانيُّ العراقيُّ

---

(١) «تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار» للجبرتي، دار الجيل، بيروت، ٣/ ٣٤١-٣٤٢.

نُشر على شبكة الإنترنت بتاريخ: ٢٠١٥/٩/٢٤
مجلة الدراسات الإسلامية 3:26 (2015) ص: ٢٦٥ ـ ٢٨٨.
معرف رقمي: 10.1093/jis/etv083

KADIZADELI OTTOMAN SCHOLARSHIP, MUHAMMAD IBN ABD AL-WAHHAB, AND THE RISE OF THE SAUDI STATE

علماء جماعة قاضي زاده العثمانيون ومحمد بن عبد الوهَّاب وقيام الدولة السعودية

JAMES MUHAMMAD DAWUD CURRIE

جيمس محمد داود كوري[١]

(١) **تنويه**: أودُّ أن أشكر الدكتورة منى حسن على ما قدَّمته من نصائح ثمينة وتشجيع منذ بداية هذا البحث. هذا والجدير بالذكر أنه تمَّ تقديم النتائج الأولية لهذا البحث في محاضرة في كلية المسلم للدراسات العليا في مدينة نورويتش في المملكة المتحدة في شهر تشرين الثاني من عام **٢٠١٢**م. كما أودُّ أن أشكر عبد الصمد كلارك عميد كلية المسلم للدراسات العليا على مساعدته في تنظيم تلك المحاضرة بشكلٍ خاصٍّ، والبحث بشكلٍ عامٍّ، وأقدِّرُ عظيمَ التقدير الدَّعم المقدَّم من الشيخ جلال أبو الرُّبِّ والشيخ عبد الحق التركماني والدكتور وليد العثمان أثناء إنجاز هذا البحث.

بسم الله الرحمن الرحيم

مدخل:

إن التشابه الكبير بين دعوة قاضي زاده في الدولة العثمانية ودعوة الموحِّدين في شبه الجزيرة العربية التي قادها الإمام محمد بن عبد الوهاب أمرٌ ملفت للانتباه؛ فكما أنَّ دعوة الموحِّدين تنكر علم الكلام والفلسفة والمحدَثات والبدع في أمور الدين، ولا سيما الاجتماع للذكر بصوت مرتفع، وطقوس الرقص عند بعض الجماعات الصوفية وزيارات القبور الشِّركية والبدعية؛ فإنَّ دعوة قاضي زاده تتَّفق مع دعوة الموحدين في إنكارها لهذه المسائل. وفيما يتعلَّق بمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تتَّسم كلٌّ من الدَّعوتين باستعدادهما لاستخدام القوَّة عند الضَّرورة.

يتجلَّى من خلال تتبع التسلسل الزمني لجماعة قاضي زاده ودعوة الموحدين أن إحداهما كانت ممهدة للأخرى، ويؤكد ذلك أن جماعة قاضي زاده ظهرتْ عام (١٠٢٩/ ١٦٢٠)، إلى أن زالت عام (١١٤٢/ ١٧٣٠)[1]؛ قبل ظهور دعوة محمد بن عبد الوهاب

---

(١) الدِّراسات العلمية التي تغطِّي تاريخ جماعة قاضي زاده هي:

ـ نجاتي أوزترك: «المعتقدات الإسلامية بين العثمانيين في القرن السابع عشر مع إشارة خاصة إلى الحركية الزادليَّة»، رسالة دكتوراه، جامعة إدنبرة، المملكة المتحدة: ١٩٨١م.

=

عام (١١٥٣/ ١٧٤٠)[١].

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على الروابط التاريخية والعلمية التي تجمع هاتين الدَّعوتين الإصلاحيتين المهمَّتين. يبدأ

= ـ سميراميس جاويش أوغلو: «الحركة الزادلية: محاولة لإصلاح الفكر الشرعي في الإمبراطورية العثمانية»، رسالة دكتوراه، جامعة برنستون، الولايات المتحدة: ١٩٩٠م.

ـ باربارا ر فون شليجل: «التصوف في العالم العربي العثماني: الشيخ عبد الغني النابُلُسي (ت: ١١٤٣/ ١٧٣١)»، رسالة دكتوراه، جامعة كاليفورنيا، بيركيلي: ١٩٩٧م، ٦٤-١١٢.

ـ مادلين ج زيلفي: «الزادلية: إحياء مخالف في اسطنبول في القرن السابع عشر»، بحث منشور في مجلة دراسات الشرق الأدنى، جامعة شيكاغو، الولايات المتحدة: ١٩٨٦م، المجلد (٤٥)، العدد (٤)، ٢٥١-٢٦٩.

سنكتفي عند العزو إلى هذه المصادر بذكر اسم المؤلف.

قلتُ: وأود التنبيه ـ هنا ـ إلى أنني اعتمدتُ التعبير عن كلمة: movement ـ التي تكررت كثيرًا في ثنايا هذا البحث ـ بكلمة: «دعوة»، رغم علمي أن الترجمة الحرفية تقتضي استعمال كلمة: «حركة»، وهو ما جرى عليه الأخ المترجم، فيقال: «حركة قاضي زاده» بدلًا من: «دعوة قاضي زاده»، لكن التعبير بكلمة: «الحركة» في هذا السياق دخيل على ديننا وتاريخنا وثقافتنا، فلا يصحُّ إطلاقها إلا عند المقابلة لما تطلق عليه في الاستعمال الغربي، مثل إطلاق لقب: «الحركة الإسلامية» على الدَّعوات ذات الاتجاهات السياسية والثورية والنزعات المادية والنفعية التي تقدِّم بديلًا للحركات الفكرية والسياسية غير الإسلامية، خلافًا للدعوات الدينية المحضة. (التركماني)

(١) في هذه السنة توفي الشيخ عبد الوهاب بن سليمان رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فتوسَّع ابنه الشيخ محمد في نشر دعوته والمجاهرة بها والإنكار على مخالفيه. انظر: «تاريخ المملكة العربية السعودية» للدكتور عبد الله الصالح العثيمين، الرياض: ط: ١٤٢٨/١٤، ٧٦/١. (التركماني)

البحث بتحديد جذور دعوة قاضي زاده ثم تطورها وتبوئها مركز الصدارة في السياسة العثمانية في اسطنبول، ثم تراجعها وتقهقرها إلى داخل سورية. ثم يتناول البحث المرحلة الخاصة بنشأة محمد بن عبد الوهاب وتعليمه الديني قبل تسليط الضوء على الروابط العلمية والتاريخية مع جماعة قاضي زاده التي نجد خيوطها في سلسلة مشايخه. ومن خلال متابعة مجرى تاريخ جماعة قاضي زاده؛ سيقوم البحث بشكل مستفيض بشرح المناخ السياسي والديني الذي وَجَدَ محمد بن عبد الوهاب فيه نفسه.

تاريخ دعوة جماعة قاضي زاده

محمد أفندي البِرْكوي وأبو السعود:

يمكن إرجاع أصول جماعة قاضي زاده في نشأتها إلى الإمام تقي الدين محمد بن بير علي البِرْكَويِّ الروميِّ الحنفيِّ (٩٢٩-٩٨١/ ١٥٢١-١٥٧٣)، حيثُ يُعدُّ المؤسِّس والأب الروحي لهذه الجماعة، وقد شكَّلت مؤلفاته حجر الأساس لدعوة قاضي زاده. كان الإمام البركويُّ أرفعَ العلماء منزلةً وأكثرهم تأثيرًا في التاريخ العثماني، ونالت مؤلفاته الشهرة والقراءة على نطاق واسع حتى يومنا هذا، حيث تشمل موضوعاتٍ مختلفةٍ، منها: الفقه، وقواعد اللغة العربية، والتجويد.

يعدُّ كتاب «الطريقة المحمدية» من أشهر كتب الإمام البركوي، فقد استفاض فيه في مواضيع مهمة تتعلق بالعقائد والأقوال والأخلاق والأفعال، ومواضيع تتعلق بإصلاح الفساد في المجتمع

والدعوة إلى الاعتصام بالكتاب والسنة والنهي عن البدعة وبيان فضل العلم والحثِّ على طلبه. والجدير بالذِّكر أنَّ الإمام البركويَّ بدأ طلب العلم الشرعي في مقتبل عمره من خلال الطريقة البَيْراميَّة الصوفية، كان ذلك قبل أن يواصل مسيرته العلمية بطريق مختلف كليًّا عما سبق. ويبدو أن الهدف من كتابة الإمام البركوي لكتاب «الطريقة المحمدية» هو الحكم على الممارسات الصوفية وتصحيحها في إطار الإصلاح الدِّيني في الدولة العثمانية(١). يقف الإمام البركويُّ في هذا الكتاب موقفًا حازمًا في وجه البدع، وقد تمسَّكت جماعة قاضي زاده ـ مِن بعده ـ بذلك الموقف الرَّافض للبدع(٢).

---

(١) يبدو من «الطريقة المحمدية» أن هذه الأصول العثمانية كانت مذهبًا ماتريديًّا حنفيًّا، مع تحفظات إزاء علم الكلام، وإنكار البدع الدينية، والقبول عمومًا للمفاهيم الصوفية المحافظة المستمدَّة من القرون الإسلامية المتقدِّمة.

(٢) للمزيد من التفاصيل عن حياة البركوي؛ يُراجع: نجاتي أوزترك **١٣٥-١٤٣**، وسميراميس جاويش أوغلو **٤٨-٥٤**، ومادلين ج زيلفي **٢٦٠-٢٦١**. والبركوي: «الطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية» ترجمة: طوسون بَيْرق Tosun Bayrak، نشر World Wisdom في الولايات المتحدة: **٢٠٠٥م، ٣٤٩ ـ ٣٥٠**.
قلتُ: انظر فيه مثلًا: مقدمته في سبب التأليف: (طبعة اسطنبول: **١٢٨٧**) **٣**، والفصل الثاني من الباب الأول في البدع، وفيه الرد على الصوفية في ادعائهم الكشف والعلم الباطني: **١٠-١١**، ورده على بعض ضلالات الصوفية وسمى منهم الخلوتية: **٢٢**، ونهيه عن الاشتغال بعلم الكلام إلا للضرورة: **٢٥**، وذم الرقص والسماع ونقله لنص من «الفتاوى البزَّازية» في تكفير مستحل الرقص: **١٨٤**، وشكواه من سكوت العلماء والحكام على البدع والمنكرات الشائعة في المجتمع: **١٨٤-١٨٥**. ويراجع: «الإمام البركوي وجهوده في مقاومة البدع في تركيا» للدكتور سالم وهبي =

وهنا ننوِّه إلى تأثير شيخ الإسلام العثماني أبي السَّعود أفندي محمد بن محمد بن مصطفى العمادي (٨٩٨-٩٨٢/ ١٤٩٣-١٥٧٤) على دعوة قاضي زاده، لأنه كان معاصرًا للإمام محمد أفندي البِرْكوي، ومعارضًا له في كثير من المسائل، حيث حصل بينهما اختلاف في مسألة وقف النقود[١]. وقد أفتى الإمام أبو السعود بتحريم الرقص وطقوس الدوران عند بعض الجماعات الصوفية، فقال: «مَنْ يدَّعي أنَّ الدوران عبادةٌ؛ فهو مرتدٌّ، ولا يجوز أصلاً أن ينكح امرأةً مسلمةً أو ذميَّةً، وذبيحته ميتة، لكن إن لم يدَّع أنه عبادة، واعتقد أن الدوران مباح فليس مرتدًّا، لكنه خارج عن الطاعة، فاسق كسائر الفسَّاق، لا يُفرَّق بينه وبين زوجته، وتؤكل ذبيحته»[٢].

= سانجاقلي، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة: **١٤٢٢**.
ورسالة ماجستير في دراسة وتحقيق النصف الأول من كتاب: «دامغة المبتدعين وكاشفة بطلان الملحدين» للبركوي، إعداد: سلطان بن عُبيد العرابي، جامعة أم القرى: **١٤٢٥**. وهذا الكتاب ردٌّ على القائلين بوحدة الوجود، وقد اقتبس فيه البركوي صفحات طويلة من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله دون أن ينسبه إليه. (التركماني)

(١) سميراميس جاويش أوغلو: **٥٥-٥٩**.
قلتُ: تجد رسالة أبي السعود في الأوقاف وردَّ البركوي عليها ـ وهو: «السيف الصارم في عدم جواز وقف المنقول والدراهم» ـ في «رسائل البركوي» دار الكتب العلمية، بيروت: **٢٠١١**م، **٢٢٩-٢٨١**. وله أيضًا: «القول الوسيط بين الإفراط والتفريط» في الرد على أبي السعود حيث أجاز التغني واللحن. (التركماني)

(٢) محمد أرطغرل دوزداغ: «الحياة التركية في القرن السابع عشر في ضوء فتاوى شيخ الإسلام أبي السعود».
Mehmet Ertuğrul Düzdağ, "Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı", p. 85.

وللإمام أبي السعود ـ أيضًا ـ فتاوى قويَّة ضدَّ الشيعة الصفويين في إيران، حيث يعدُّهم متمردين وكفارًا، ومن الواجب محاربتهم[(١)]. ولهذا الأمر وَقْعٌ؛ فبعد وفاة أبي السعود أصبح الجيش الإنكشاري تحت رعاية رسمية من قبل الصوفية العلوية البكتاشيَّة عام (٩٩٨/ ١٥٩٠)[(٢)]. والمفارقة تكمن في أن الصوفية العلوية البكتاشيَّة هم طائفة من الشيعة يبجِّلون مؤسس الدولة الصفوية الشاه إسماعيل[(٣)]؛ الذي يُعدُّ العدو اللدود للعثمانين. يعتقد الصوفية العلوية البكتاشيَّة بمعتقدات وطقوس غاية في الكفر ترجع إلى إيمانهم بصبغةٍ معيَّنةٍ من عقيدة وحدة الوجود ـ وتقول هذه العقيدة بأن الله والكائنات حقيقة واحدة ـ؛ والتي تحاربها بشدة جماعة قاضي زاده، وتعدُّ كل من يعتقد بها حلوليًّا[(٤)]. من خلال فهم الصوفية العلوية البكتاشيَّة لوحدة الوجود ظهر عندهم اعتقاد «التثليث»، وهو ما يعبَّر عنه بمبدأ: «الله، محمَّد، عليّ»، ومن هنا فإنَّهم يعبدون الثلاثة وكأنهم حقيقة إلهية واحدة[(٥)].

---

(١) كولن إمبر: «أبو السعود: التقاليد الشرعية الإسلامية»
Colin Imber, "Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition", p. 86.
ومحمد أرطغرل دوزداغ: ١٠٩-١١٢.

(٢) غودفري غودوين: «الإنكشارية»
Godfrey Goodwin, "The Janissaries", p. 148
ـ جون ك بيرج: «البكتاشية طريقة مولوية»
John K Birge, "The Bektashi Order of Dervishes".

(٣) جون ك بيرج: «البكتاشية طريقة مولوية» ٦٢-٦٩.

(٤) نجاتي أوزترك ٤٠١-٤٠٤، وسميراميس جاويش أوغلو ٢٩٨-٣٠١، ومادلين ج زيلفي: ٢٥٥.

(٥) حدد بيرج فهم البكتاشيين لعقيدة وحدة الوجود دون الإشارة إليها بالاسم: =

وقد بثَّت هذه الجماعة معتقداتها ونشرت مذهبها عن طريق التَّوَغُّل داخل صفوف الجماعات المتصوفة، مستخدمةً «التَّقِيَّة» الشيعية ـ وهي أن يظهر الشيعي خلاف ما يُبطن أمام غير الشيعة[١] ـ.

إنَّ ظهور جماعة قاضي زاده (في حدود: ١٠٣٠-١٠٤٠/ ١٦٢٠-١٦٣٠) كان ردَّ فعلٍ على انتشار الممارسات الصوفية بين العامَّة، كما تزامن تقريبًا مع زيادة نفوذ الصوفية العلوية البكتاشيَّة داخل صفوف الجيش الإنكشاري الذي بات يعرف عنه الفساد وزرع الفتن وإشعال الثورات، فأضحى أمرهم يهدِّد الناس، وامتدَّ حتى وصل إلى السلاطين[٢]؛ فعندما قام السلطان عثمان الثاني بمحاولة لحَلِّ الجيش الإنكشاري وتأسيس جيش جديد عام (١٠٣١/ ١٦٢٢)؛ أطاح الإنكشاريون به، وخلعوه من منصبه، وقاموا بإعدامه على الفور[٣].

= جون ك بيرج: «البكتاشية طريقة مولوية» ١٠٩-١١٤، وحدد بيرج ـ أيضًا ـ عقيدة الثالوث: ١٣٢.

(١) جون ك بيرج: «البكتاشية طريقة مولوية» ٢٧٠.

(٢) جون ك بيرج: «البكتاشية طريقة مولوية» ٧٥-٧٦.
ـ نجاتي أوزترك: ٣٨-٣٩.
قلت: من الكتب العربية المطبوعة عن الانكشارية:
ـ الانكشاريون في الإمبراطورية العثمانية، لإيرينا بيتروسيان، مترجم عن الروسية، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي: ٢٠٠٦م.
ـ دور الانكشارية في إضعاف الدولة العثمانية، لأماني بنت جعفر بن صالح الغازي، دار القاهرة، مصر: ٢٠٠٧م. (التركماني)

(٣) ـ كارولين فينكل «حلم عثمان»
= Caroline Finkel, "Osman’s Dream", pp. 196-202.

قاضي زاده

خلال الأعوام (١٠٣٠-١٠٤٠/ ١٦٢٠-١٦٣٠) اكتسب قاضي زاده محمد أفندي (ت: ١٠٤٥/ ١٦٣٥) تأثيرًا قويًّا من خلال الإمامة والوعظ، وتبوَّأ مناصب مرموقة في جامع السليمانية وأَيا صوفيا خلال مدَّة إقامته في اسطنبول. يعود قسم كبير من ارتقاء قاضي زاده وظيفيًّا إلى دعمٍ من قِبَلِ السلطان مراد الرابع[(١)]، ويهدف السلطان بهذا خلقَ كيان جديد يحدُّ به من نفوذ الجيش الانكشاري المتعاظم، وليضع الانكشاريين بالتالي تحت السيطرة التامة كما سنرى فيما بعد.

على الرغم من أن قاضي زاده قد تتلمذ على أيدي تلامذة

= ـ غودفري غودوين: «الانكشارية» ١٥٦-١٥٩.
ـ نجاتي أوزترك: ١٩.

(١) هو ابن السلطان أحمد الأول ابن السلطان محمد الثالث، ولد في (١٠١٨/ ١٦٠٩)، ولَّاه الإنكشارية بعد عزل عمِّه السلطان مصطفى الأول سنة (١٠٣٢/ ١٦٢٣) مع حداثة سنِّه، كي لا يكون معارضًا لهم في أعمالهم الاستبدادية، ولا مضعفًا لنفوذهم الذي اكتسبوه بقتل سلطان وعزل غيره، واستمروا مدة العشر سنين الأُولى من حكمه على غيِّهم وطغيانهم، وحصل منهم عصيان وثورات، حتى أحكم سيطرته عليهم سنة (١٠٤١/ ١٦٣٢)، وقاد الجيوش بنفسه في فتح بغداد من الاحتلال الصفوي (١٠٤٨/ ١٦٣٨)، وكان يُؤمَّل في السلطان مراد الرابع أن يُضارع السلطان الغازي سليمان الأول القانوني في الفتوحات وبُعد الصيت، لولا أن قصفت المنون عود حياته الرطيب، وهو في مقتبل الشباب، فتوفي عن غير عقبٍ في شوال سنة (١٠٤٩/ ١٦٤٠)، عن (٣١) سنة، ومدَّة حكمه (١٧) سنة إلا شهرًا، رحمه الله تعالى. «تاريخ الدولة العلية العثمانية» لمحمد فريد بك، دار النفائس، بيروت: ١٩٨١م، ٢٨٠-٢٨٥. (التركماني)

الإمام البِرْكوي[١]؛ فإنَّ الفضل في نشر دعوة البِرْكوي تعود بشكل كبير إلى جهوده، ومن هنا فإن الدعوة الناشئة التي كان البِرْكوي مؤسسها نُسبت لقاضي زاده فيما بعد. وعلى غرار سلفه البِرْكويِّ ألَّف قاضي زاده في مسائل الاعتقاد والفقه ونَبْذِ البدع بما فيها زيارة القبور الشركية. تأثر قاضي زاده بشكل واضح بشيخ الإسلام ابن تيمية؛ لذلك قام بترجمة رسالته: «السياسية الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» وأضاف إليها تعليقاتٍ وشروحًا، وقدمها هدية للسلطان العثماني مراد الرابع. وضَّح قاضي زاده في هذا الكتاب رؤيته الإصلاحية مؤكدًا على ضرورة توفير آليات لتصحيح الفساد الحاصل في المجتمع من خلال الدعوة إلى الاعتصام بالكتاب والسنة، واتخاذهما أساسًا لبناء مجتمع إسلامي سليم[٢].

---

(١) وكان لابن البركوي الأثر البالغ في نقل دعوة أبيه إلى اسطنبول، ترجمَ له المُحبِّي الدمشقي (ت: ١١١١) في «خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر» دار صادر، بيروت: ٣/ ٢٨٦، فقال: «الشيخ فضل الله بن محمد الرومي البركلي، وأبوه الشيخ العالم العلم صاحب كتاب «الطريقة المحمدية»، أخذ العلوم عن والده، وقدم إلى قسطنطينية في حدود سنة عشرين وألف، وأقام بها، واشتهر صيت علمه، وأعطي وظائف الوعظ والتذكير؛ من ذلك وعظ جامع السلطان سليم، وكان ينقل فيه التفسير، ثم أعطي وعظ جامع السلطان بايزيد، وكان عالمًا، فصيح اللسان، حسن البيان، باهر الشأن، وكان للناس عليه إقبال تامٌّ، وكانت وفاته سنة ثلاثين بعد الألف، وصار مكانَه واعظُ العالم الشهير بقاضي زاده الرومي صاحب الطريقة المشهورة في التقشف، والصلابة في الدين، وكان صار مكانه أيضًا واعظًا بجامع السلطان سليم». وهذه المعلومات عن ابن البركوي وخلافة قاضي زاده له، ووصف المحبِّي لدعوته؛ نفيسة ومهمة جدًّا. (التركماني)

(٢) كتاب قاضي زاده المذكور عنوانه: «تاج الرسائل ومنهاج الوسائل»، وهو =

لا يختلف قاضي زاده عن سلفه البركويِّ، فقد كان قاضي زاده مرتبطًا هو الآخر في حياته المبكرة بطريقة صوفية، وانضمَّ إلى الطريقة الخَلْوَتيَّة. وبعد ذلك ترك الطريقة الصوفية وواصل نشاطه الدعوي واعظًا في المساجد، وما لبث أن أصبح صوتًا بارزًا، وناقدًا متَّخذًا موقفًا صارمًا ضد الممارسات التي يقوم بها الصوفية، وكان للخلوتية النصيب الأكبر من نقده واستنكاره.

لقد اشتهر قاضي زاده بمناظراته العلمية التي أجراها مع الشيخ الصوفي عبد المجيد السيواسيِّ(١) الذي كان أيضًا واعظًا، وكان كلٌّ من قاضي زاده والسيواسي يتمتَّعان برعاية من قبل السلطان مراد الرابع؛ الذي أتاح لهما إظهار ونشر مناظراتهما على نطاق واسع وجعلهما مشهورين، وصار لكلٍّ منهما تلاميذ وأتباع. وانعكس ذلك

= في أربعة أقسام: الأول: مدخل، والثاني: ترجمة الكتاب، والثالث: مباحث في العبادات والمعاملات والعقوبات، وبعض أحكام أهل الذمة، والرابع: آداب الحرب وأخلاق الجندية. يُراجع: نجاتي أوزترك ١٥٤-١٥٥، وسميراميس جاويش أوغلو **٧٣**.

قلت: مخطوط الكتاب في مكتبة السليمانية، حاجي محمود أفندي، رقم (١٩٢٦)، (١٦٢) ورقة، باللغة العثمانية، واقتصر قاضي زاده على ترجمة مختارات من كتاب ابن تيمية. (التركماني)

(١) شمس الدين عبد المجيد بن محرم أبي الليث بن محمد السيواسي (**٩٧١-١٠٤٩/ ١٥٦٤-١٦٣٩**): استدعاه السلطان محمد الثالث من سيواس إلى اسطنبول، فأقام بها للوعظ والإرشاد إلى أن توفي. له نحو عشرين كتابًا ورسالة، بعضها بالعربية، منها «رسالة السيواسي» في التصوف، و«عمدة المستعدين» في الصَّرف. «الأَعلام» للزِّرِكْلي، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م، ٤/ ١٥٠. (التركماني)

على النقاشات الناشئة بين خطباء المساجد بالتزامن مع صعود جماعتين تتنافسان على الظفر بوظيفة الإفتاء في الحكومة العثمانية. عادة ما تكون القضايا الخلافية في أمور الدِّين محصورة ضمن نطاق ضيِّق، وبين العلماء خاصَّةً، ولكن الأمر هنا بات مختلفًا؛ فقد أصبحت هذه القضايا تُبثُّ علنًا عبر منابر المساجد من كِلا الفريقَين(١).

أُطلق على أتباع قاضي زاده لقب: «قاضي زاده ليلَر» Kadizadeliler، ويعني بالتركية نسبتهم إلى قاضي زاده. عُرفوا بهذا اللقب عن طريق المؤرخين والخصوم، ولكنهم فضَّلوا أن يُعرفوا كما في التركية باسم: Fakihler، أي: الفقهاء(٢).

وفي هذا الصدد فمصطلح «قاضي زاده ليلَر» كان يستخدم من قبل المخالفين بهدف إظهار قاضي زاده وأتباعه على أن لديهم خللًا في العقيدة وانحرافًا، وللدلالة على أنهم جماعة مُحدَثة قد تصدَّروا حديثًا لمعالجة قضايا متعلِّقة بالدِّين(٣). وبخصوص هذه

(١) يُراجع عن ما تقدَّم: نجاتي أوزترك ١٤٤-٢١٤، وسميراميس جاويش أوغلو ٦٠-١٠٦، ومادلين ج زيلفي ٢٥١-٢٥٨.

(٢) نجاتي أوزترك ٢١٥-٢١٦.

قلتُ: لا نجدُ في مصادرنا العربية ذِكرًا لهذه الجماعة إلا في إشارات نادرة ذكرنا بعضها في المقدمة، ومنها ـ أيضًا ـ ما ذكره المحبِّي في «خلاصة الأثر» في ترجمة الأسطواني ـ الآتي ذكره ـ فقال في وصفه ٣/ ٣٨٧: «انكبَّتْ عليه الناسُ، ولزمه جماعة قاضي زاده الرومي، وعظم حزبه».

(٣) بحث هذه الجزئية نجاتي أوزترك ٢١٦.

التهمة؛ تجدر الإشارة إلى وجود تشابه مع استخدام لقب: «الوهابية» التي أطلقها خصوم دعوة الإمام محمد بن عبد الوهَّاب.

عُرف السلطان مراد الرابع بتمسكه الشديد بتحريم الخمور والتبغ والقهوة في اسطنبول؛ وقد أصدر قرارًا يقضي بالإعدام لمن ينتهك هذا المنع. لفهم أسبابه، ينبغي أن ندرك جيدًا طبيعة الخلاف في ذلك الوقت بين الجنود الإنكشاريين والدولة العثمانية، حيث تفيد الروايات الموثَّقة تاريخيًّا بمشاركة الجنود الإنكشاريين بجميع أنواع الفساد الاجتماعي ـ كالتدخين في المساجد وارتكاب الزِّنَى والفسوق بشكل علنيٍّ، وسفك الدماء، وسلب الممتلكات ـ، هذا وقد أضحت المقاهي والحانات مشهورة بكونها أماكن تجمع الإنكشاريين ونزعاتهم المنكرة، لهذا ينبغي أن نُدرك بأنَّ حظر التبغ والقهوة جاء في هذا السياق، وبالتأكيد كان للإمام قاضي زاده الأثر الأهمُّ في توفير الغطاء الدينيِّ للسلطان من أجل فرض هذا الحظر[١].

تعد مسألة زيارة القبور الشركية والبدعيَّة واحدة من القضايا

---

(١) نجاتي أوزترك ١٧-٢٣، ٣٨-٤٤.

قلتُ: فهم هذا الموقف الصارم يحتاج إلى معرفة تفصيلية بالفساد الكبير الذي دبَّ في الجيش الانكشاري بسبب نفوذ الباطنية والفُسَّاق فيه، وقد ذكرنا فيما سبق بعض المراجع عن الانكشارية. كما أن استخدام التبغ وشرب القهوة كانت من المظاهر الجديدة الطارئة على المجتمع المسلم؛ فلا تُستغرب مواجهتها بتلك القوة الصارمة، ومع مرور الوقت أصبح شرب القهوة من التقاليد المحترمة في عموم العالم الإسلامي! (التركماني)

الرئيسة التي من أجلها كان قاضي زاده يخالف غيره من العلماء، لذلك كتب الإمام قاضي زاده: «إرشاد العقول المستقيمة إلى الأصول القويمة بإبطال البدع السقيمة»، تناول فيه هذه المسألة عن طريق تلخيص الحجج التي أوردها الإمام ابن القيم (ت: ٧٥١) في كتابه: «إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان». وقف الإمام قاضي زاده من مسألة زيارة القبور موقفًا صارمًا، وقارن الممارسة ـ أي زيارة القبور البدعية ـ بالأمور التي كان يقوم بها المشركون قبل الإسلام من عادات وتقاليد شركية، وعلى النقيض من ذلك؛ دافع السِّيواسيُّ عن تلك الزيارات.

اعتمدتْ جماعة قاضي زاده ـ أيضًا ـ على رسالة: «زيارة القبور» التي تُنسَب إلى البركوي[١]، وهي مستلةٌ ـ أيضًا ـ من كتاب «إغاثة اللهفان» لابن القيم، نجد في هذه الرسالة أن زيارة القبور البدعيَّة قد تبلغ درجة من الغلوِّ تقضي باستباحة الدم والمال[٢]. وبعبارة أخرى: يرى المؤلفُ أن هذه المشكلة تستدعي شنَّ الحرب

(١) وقد أثيرت مؤخَّرًا تساؤلات حول صحة نسبة كتاب زيارة القبور للإمام البركوي. انظر: أحمد كايلي: «دراسة نقدية لمؤلفات محمد البركوي أفندي»:

Ahmet Kaylı, "A critical study of Birgivi Mehmed Efendi's (d.981/1573) works and their dissemination in manuscript form", Institute for Graduate Studies in Social Sciences, Boğaziçi University (MA thesis), 2010.

(٢) «زيارة القبور الشرعية والشركية» [نُسبت إلى البركوي]، دار البشير، عمَّان، الطبعة الثانية: ١٩٩٦م، ٣٤.

قلتُ: وراجع ما ذكرته عن هذه الرسالة في مقدمتي: ٤٥. (التركماني)

عليها. سيكون لهذا الرأي الحازم انعكاساته ـ البعيدة وغير المباشرة ـ بعد مئات السنين في أعمال محمد بن عبد الوهاب[١].

الأُسطواني:

بعد وفاة قاضي زاده محمد أفندي؛ أصبح محمد بن أحمد بن محمد الشاميُّ، المعروف بالأُسطوانيِّ (١٠١٦-١٠٧٢/ ١٦٠٧-١٦٦١)[٢] الخليفة الأشهر لقاضي زاده في قيادة الجماعة، خاصة بعد نحو سنة (١٠٦٠/ ١٦٥٠).

يعدُّ الأسطواني شخصية مهمة جدًّا، وبالإمكان مقارنة مستواه العلمي مع الشيخ محمد بن عبد الوهاب. وُلد الأسطواني في دمشق. كان في الأصل من أَتباع المذهب الحنبلي، قبل أن ينتقل إلى المذهب الشافعيِّ حيث تتلمذ على أيدي علماء في دمشق ومصر، وبعد ذلك سافر إلى اسطنبول حيث تحوَّل إلى المذهب الحنفيِّ. حاز الأسطواني خلال مسيرته المهنية مناصب في جوامع مختلفة في مدينة اسطنبول، بما فيها أَيا صوفيا، والسلطان أحمد، والسطان محمد الفاتح. تولَّى الأسطوانيُّ القيادة في جماعة قاضي زاده نتيجةً لتمكُّنه العلمي، وأسلوبه الدعوي والخطابي الرصين والمؤثِّر، وأصبح الواعظ الخاصَّ للحرس النخبة في قصر السلطان

---

(١) الأصح أن يقال: نجد مثل هذا الموقف عند الإمام محمد بن عبد الوهاب أيضًا. (التركماني)

(٢) توسَّع المحبِّيُّ في ترجمته وذكر تفاصيل مهمة عنه: «خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر» ٣/ ٣٨٦-٣٨٩. (التركماني)

نتيجةً لشعبيته الواسعة، وقد ازداد وتوسع نفوذه بصفته معلمًا دينيًّا في القصر؛ حتى أصبح واعظ السلطان الشاب محمد الرابع، واشتهر بلقب: «شيخ العاهل» أو: «شيخ السلطان»[١].

دخلت جماعة قاضي زاده مرحلةً جديدةً من الحماس الشديد بعد تولي الأُسطوانيِّ زمام القيادة، يبدو أن هذه المرحلة من تاريخ جماعة قاضي زاده تميَّزت بمشاركة عامة الناس في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الأمر الذي سهَّل للعامة استخدام بعض العنف ضدَّ الخصوم. تكمن الخطورة هنا أن يصبح العامَّة من الناس هم من يتولون أمر المحاسبة والمعاقبة، وقد اتَّخذ الأسطوانيُّ بنفسه موقفًا حازمًا من البدع، وكان على استعداد لاستخدام قوة الدولة لفرض هذا الموقف عندما يلزم الأمر. في كتاب «الرسالة» ـ وهو عبارة عن مجموعة من تعاليم الإمام الأسطواني التي سجلها طلابه باللغة التركية ـ ذكر الأسطوانيُّ صورًا متنوعةً من الشرك، وبيَّن أن طلب الشفاعة من الأموات من الأمور الشركيَّة، وأورد ـ أيضًا ـ خلال كتابه الحكمَ الشرعيَّ فيمن يقوم بالنَّذْر وتقديم القرابين للأحجار والأشجار والقبور؛ بأنها من أعمال الشرك التي تؤدِّي بصاحبها إلى الخلود في النَّار[٢]. إنَّ تناول مثل هذه المواضيع والآراء ستظهر مجدَّدًا بعد بضعة عقود في كتاب «التوحيد» للإمام محمد بن عبد الوهاب.

(١) نجاتي أوزترك **٢٢٣**، وسميراميس جاويش أوغلو **١٢٤**.

(٢) نجاتي أوزترك **٣٧٢-٣٧٣**، وسميراميس جاويش أوغلو **٣٠٥**.

بذل الأسطواني في حوالي عام (١٠٦١/ ١٦٥١) قصارى جهده في التأثير على الصَّدْر الأعظم، الذي استجاب فعلًا وأصدر مرسومًا يقضي بهدم تكية خاصة بالصوفية الخلوتيَّة، وقام بتنفيذ هذا المرسوم جماعة قاضي زاده. جرت محاولات حثيثة للتوسع أكثر في تنفيذ هذا المرسوم وهدم أكبر عدد ممكن من التكايا والزوايا الصوفية، لكن علماء المتصوِّفة ومريديهم لم يقفوا مكتوفي الأيدي، بل دافعوا بشكل ناجح واعترضوا على فرض القوة ضد ممارساتهم، وكتب اثنان من الصوفية الخلوتيَّة نقدًا لكتاب: «الطريقة المحمدية» للإمام البركوي في محاولة جادَّة لتقويض وتشويه جماعة قاضي زاده. واجه الأسطواني وأتباعُه قضية النقد بإحالتها إلى السلطان للبتِّ في الأمر، وصدر على إثر ذلك حكمٌ قضائيٌّ يقضي بمنع انتقاد كلٍّ من الإمام البركوي ومؤلفاته، حصل ذلك بعد اجتماع لمجلس العلماء العثمانيين برئاسة شيخ الإسلام محمد أفندي الشهير بالبهائي (١٠١٠-١٠٦٤/ ١٦٠٢-١٦٥٤)[١].

في حوالي عام (١٠٦٦/ ١٦٥٦)، وبعد مدَّة يسيرة من تعيين محمد باشا كوبرلو صدرًا أعظمَ؛ أدركت جماعة قاضي زاده أن هناك فرصة للتغيير، فشرعت بقيادة الأسطواني في تنفيذ خطة للإصلاح الشامل، وتتلخَّص رؤيتهم بتأمين الدعم من قبل السلطان الشابِّ محمَّد الرابع[٢] للقضاء على البدع الدينيَّة، ومنها القضاء

(١) مترجم في «خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر» ٤/ ٢-٩. (التركماني)

(٢) هو آخر السلاطين الفاتحين، ولد في (١٠٥١/ ١٦٤٢)، وجلس على عرش =

على تكايا الصوفية، واستتابتهم. اجتمع أتباع قاضي زاده بالقرب من جامع الفاتح مزوَّدين بالحجارة والعصيِّ ومستعدِّين لتنفيذ الهجوم، ودعوا أيضًا الناس للاجتماع وحمل السلاح معهم. جمع الصدر الأعظم محمد باشا كوبرلو العلماءَ المشهورين ذوي التأثير في ذلك العصر، وسألهم عن تحريضات جماعة قاضي زاده؛ فأفتاه العلماءُ بقتلهم، لكن الصدر الأعظم استبدل هذا الجزاء بالنفي، فتمَّ نفي الأسطواني وقادة آخرين إلى قبرص، وأُمِرَ الأسطوانيُّ بعد مدَّة وجيزة بالمسير إلى دمشق وذلك سنة (١٠٦٦/ ١٦٥٦).

تولى الأسطوانيُّ التدريسَ في الجامع الأُمويِّ لدى عودته إلى دمشق، «ورغب الناس في حضور دروسه ـ من علماء وعوام ـ لحسن تقريره، وعذوبة تفهيمه، ولطافة مناسباته. إنَّ درسه كان يليق أن يرحل إليه من بلد إلى بلد، وإنَّه قرَّر أشياء لم يسمعها من أهالي دمشق أحدٌ»[(١)]، كما قام بالتدريس في المدرسة السَّليميَّة،

= الدولة وهو في السابعة من عمره (١٠٥٨/ ١٦٤٨)، فتولَّت جدَّته ثم أمُّه نيابة السلطنة، إلى أن بلغ سنَّ الرشد، وسخَّر الله له الوزير الحازم محمد باشا كوبرلو الذي تولى منصب الصدارة (١٠٦٧/ ١٦٥٦) فقمع الانكشاريين وأعاد للدولة هيبتها، وامتدَّت سلطنته نحو أربعين سنة، استؤنفت فيها الفتوحات، لكن ضعف أمره في سنواته الأخيرة، فكانت هزيمة الجيش العثماني في حصار فيينا (١٠٩٤/ ١٦٨٣)، لحقتها هزيمته المنكرة في معركة سهل موهاكس الثانية في المجر (١٠٩٨/ ١٦٨٧)، فثار الجيش على السلطان، وخلعه في سنة (١٠٩٩/ ١٦٨٧)، وتولى بعده أخوه: سليمان الثاني. (التركماني)

(١) في ترجمة محمد الأسطواني الدمشقي التي قيّدها المحبِّي في «خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر»، مطبعة الوهبية، القاهرة: ١٢٨٤/ =

وحاول نيل مركز رئيس التدريس في الجامع الأموي، ولكن حصل على هذا المركز مرشَّح آخر، ثم آثر الأسطواني الابتعاد عن التدريس في الجامع الأموي[١]. وعلى الرغم من فشل الأسطواني في الحصول على المركز الرئيس في الجامع الأموي؛ إلا أن ابنه مصطفى الأسطواني نجح في الحصول على هذا المنصب بعد وفاة والده، وسلك مصطفى الأسطواني مسلك والده، ونهج على طريقته[٢].

= [١٨٦٧ ـ ١٨٦٨]، ٣/٣٨٦ ـ ٣٨٩.
قلت: والجملة الثانية مما سمعه من أبيه، وهو يدلُّ على إعجابهم بعلمه وفوائده. ونقل المحبيُّ عن والده ـ أيضًا ـ أنه قال عن الأسطوانيِّ: «وكان بدمشق بعض مناكر فتقيَّد بازالتها أو تخفيفها، ومن جملتها لبس السواد خلف الميت، ورفع الصوت بالولولة، وأعهده يومًا في جنازة بعض أقاربه وأقاربي؛ أَمَرَ جماعته بحمل عصًى تحت أصوافهم، فلما خرجتِ الجنازةُ من باب السلسلة، وباشر النساء الولولةَ؛ أشار إلى جماعته بضربهن، فضربوهنَّ، ولم يدعهنَّ يخرجن إلى المقبرة. وله غير ذلك مما يُحمَدُ». وذكر نحو هذا أبو المواهب محمد بن عبد الباقي الحنبلي (ت: ١١٢٦) في «مشيخته» تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق: ١٩٩٠م، ٥٤. (التركماني)

(١) لترجمة الأسطواني والحوادث المتعلقة به يُراجع: نجاتي أوزترك ٢١٥-٢٦٥، وسميراميس جاويش أوغلو ١٠٧-١٤٨، مادلين ج زيلفي ٢٥٨-٢٦٢.

(٢) كما ورد في ترجمة مصطفى الأُسطواني (١٠٥٤-١١٢٥) في: «سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر» للمرادي (ت: ١٢٠٦)، دار ابن حزم، بيروت: ١٩٨٨م، ٤/ ٢٠٠، وقد وصف والده بقوله: «كان من العلماء والفقهاء، واشتهر بحسن الوعظ، ولطافة التقرير والتعبير»، ولم يزد على هذا، فلعل المراديَّ يقصد أنه تبع مسلك والده ونهج على طريقته في العلم والوعظ. (التركماني)

أهمية الإمام الأسطواني ربما ستفاجىء أكثر الباحثين؛ حيث تكمن في كونه صورةً سابقةً لما بات يعرف اليوم بالدعوة الوهابية. تتمحور رؤية الوهابية في القضاء على جميع البدع المتعلقة بأمور الدِّين، والاستعانة بوليِّ الأمر لاستخدام القوة إن لزم الأمر، إلا أن هذه «الدعوة الوهابيَّة» كانت موجودة قبل خمسين عامًا من ولادة محمد بن عبد الوهاب، وكان يجري تنفيذها من قبل الإمام الأسطواني، وبمساندة السلطان العثماني آنذاك. لاحقًا ـ أي ما بين ثمانين إلى تسعين سنة ـ تبلورت تلك الرؤية بشكل جيِّد، وتم تفعيلها، ووجدت فرصة أكبر للنجاح من قبل محمد بن عبد الوهاب خارج نطاق أراضي الدولة العثمانية، وبدعم من آل سعود أصحاب السلطة الشرعية في إمارة الدِّرعية في نجد. ونظرًا للتشابه الكبير بين محمد بن عبد الوهاب والأسطواني والروابط العلمية المتينة ـ والتي سيتم البحث بها بشكل مفصل لاحقًا ـ، ولأن الأسطواني كان متقدِّمًا على محمد بن عبد الوهاب؛ لهذا تستحق دعوة جماعة قاضي زاده مزيدًا من الدراسة والتحقيق.

الواني والمغربي وعصر كوبرلو

تاريخ جماعة قاضي زاده في اسطنبول لم ينتهِ برحيل الأسطواني، والمثير للاستغراب بأن الدعوة استمرت بمساندة من الرجل الذي دبَّر نفيَ الأسطوانيِّ خارج اسطنبول. من الواضح بأنَّ الصدر الأعظم محمد باشا كوبرلو كان غير متسامح مع المحرِّضين على نشوب الفتنة الأهلية المحتملة في ذلك الوقت، ويظهر أن نفيه للقادة البارزين في جماعة قاضي زاده كان تدبيرًا سياسيًّا لفرض

سلطته لكونه صدرًا أعظم جديدًا للدولة العثمانية. في بادىء الأمر يبدو أن محمد باشا كوبرلو كان ضد جماعة قاضي زاده، ولكن الأمر ليس كذلك؛ فبدلًا من إصداره حكمًا بإعدام القادة في جماعة قاضي زاده كما قرَّرَ مجلسُ العلماء؛ قام محمد باشا بنفيهم رأفةً بهم. وحسب الوثائق التاريخية فقد كان تعامل محمد باشا كوبرلو مع القادة الصوفيين قاسيًا؛ فقد نفَّذ أحكام إعدام بحقِّ عددٍ منهم في نفس الوقت الذي تمَّ نفي قادة جماعة قاضي زاده تقريبًا.

لقد مضى كوبرلو قُدمًا في تنفيذ حظرٍ على ممارسات صوفية معيَّنة مثلما كانت جماعة قاضي زاده تريد القيام به[١]. يصف ت. سميث الذي سافر إلى اسطنبول في ذلك الوقت بأن كوبرلو حرَّمَ ـ أيضًا ـ على الدراويش الرقصَ ضمن حلقاتٍ والدورانِ والتي كانوا سابقاً يحرصون على فعلها في أوقاتٍ محدَّدةٍ أمام الناس[٢]. وعلاوة على ذلك فعندما تولى فاضل أحمد بن محمد باشا كوبرلو منصب الصدر الأعظم بعد وفاة والده، أصبح الراعي الرئيس للشيخ محمد أفندي الواني (ت: ١٠٩٦/ ١٦٨٥) القائد الجديد للجماعة[٣]. إن التحالف بين محمد أفندي الواني وأسرة كوبرلو مهم جدًّا فمن خلال

(١) للمزيد من المعلومات والتفاصيل عن أعمال الصدر الأعظم محمد كوبرلو؛ انظر: نجاتي أوزترك ٢٦٤-٢٦٨.

(٢) كما نقله جون راي في «مجموعة من الرحلات والسفرات المهمة»:
John Ray, "A Collection of Curious Travels and Voyages", II, p. 384.
وكذلك ذكره نجاتي أوزترك ٢٦٨.

(٣) نجاتي أوزترك ٢٦٩-٢٧٠، وسميراميس جاويش أوغلو ١٥٣-١٥٤، ومادلين ج زيلفي ٢٦٣.

هذا التحالف دخلت جماعة قاضي زاده عهد القوة المتصاعدة، وتمتد حقبة كوبرلو حتى عام (١٠٩٥/ ١٦٨٣)، تمثل هذه الحقبة المرحلة الأخيرة من توسع وازدهار الدولة العثمانية لتصل إلى أقصى توسُّعٍ لها[١]، وتمَّ تنفيذ سياسات جماعة قاضي زاده خلال هذه الحقبة.

استقرَّ الشيخ محمد أفندي الوانيُّ في اسطنبول بعد سفر طويل من أجل تحصيل العلم الشرعي، وكان الوانيُّ قد اتَّخذ من جامع السلطان سليم مركزًا له، وكان واعظًا مفوهًا ومؤثرًا، وكانت تربطه مع فاضل أحمد كوبرلو صداقة قويَّة، فلما تولَّى منصب الصدر الأعظم ـ خلفًا لوالده ـ عام (١٠٧١/ ١٦٦١)؛ أصبح الواني قادرًا على كسب ثقة السلطان محمد الرابع، وتم تعيينه إمامًا وواعظًا للسلطان وابنه، وعلى غرار سلفه الأسطواني بات الوانيُّ يُعرف بلقب: «شيخ العاهل» أو: «شيخ السلطان». تمكَّن الواني مستعينًا بنفوذه السياسي من إقناع السلطان بضرورة منع طقوس الرقص الصوفية وزيارة القبور المبتدعة[٢]، ففي عام (١٠٧٩/ ١٦٦٨) تمكَّنَ الوانيُّ من كسب دعم السلطان والصدر الأعظم لهدم مزار تابع

---

(١) مارك د باير: «تكريم مجد الإسلام»:

Marc D Baer, "Honored by the Glory of Islam", pp. 227, 240.

بيتير ترتشان، جونثان أم آدمز وتوماس د هول: «توجه الإمبراطوريات في التاريخ بين الشرق والغرب والدول الحديثة»:

Peter Turchin, Jonathan M Adams and Thomas D Hall, "East-West Orientation of Historical Empires and Modern States", p. 223.

(٢) راجع في ترجمة الواني: نجاتي أوزترك ٢٧١-٢٧٦، وسميراميس جاويش أوغلو ١٥٣-١٥٦، ومادلين ج زيلفي ٢٦٣-٢٦٥.

للبكتاشيين[١]، وهذا الفعل أثار غضب الدعاة العلويين البكتاشيين في داخل الجيش الإنكشاري، ولمَّا كان الجيش في العادة هو المنفِّذ الرئيس الذي من خلاله تمنع جماعةُ قاضي زاده ما يحرمونه؛ يبدو أنه كانت توجد منافسة بين جماعة قاضي زاده والعلويين البكتاشيين على كسب قلوب وعقول عامة الجند في الجيش الإنكشاري. في حوالي عام (١٠٨٢/ ١٦٧١) أقام الصدر الأعظم فاضل أحمد كوبرلو علاقة مهمة مع الشيخ المحدِّث محمد بن سليمان الرُّوداني المغربي (١٠٣٧-١٠٩٤/ ١٦٢٨-١٦٨٣) والذي كان له ارتباط سابق بالطريقة الشاذلية الصوفية، بعد حوالي سنة واحدة تمَّت ترقية المغربيِّ وظيفيًّا ليستلم وصاية الأوقاف في مكة المكرمة والمدينة المنورة. الأهم من ذلك إرسال السلطان إلى المغربي مرسومًا يقضي بحظر بعض ممارسات الصوفية البدعية. وعلى الرغم من العلاقة التي كانت تربطه بالصوفية؛ فقد حلَّ المغربي محلَّ جماعة قاضي زاده في تنفيذ الإصلاحات الشرعية في مكة المكرمة والمدينة المنورة بالتزامن مع ما كان يتمُّ في اسطنبول في نفس الوقت[٢].

مات الصدر الأعظم فاضل أحمد كوبرلو حوالي عام (١٠٨٧/

(١) مارك د باير: «تكريم مجد الإسلام» ١١٤، ومادلين ج زيلفي ٢٦٣.

(٢) بشير م نافع: «التصوف والإصلاحات»:

Basheer M Nafi, "Tasawwuf and Reform", pp. 316-319.

قلت: وانظر: ترجمة الروداني في «خلاصة الأثر» ٤/ ٢٠-٢٠٨، وفي مقدمة تحقيق الدكتور محمد حجِّي لكتاب الروداني: «صلة الخلف بموصول السلف»، دار الغرب الإسلامي، بيروت: ١٩٨٨م، وهو صاحب الكتاب الشهير: «جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزَّوائد». (التركماني)

١٦٧٦)[١]، ولكن تأثير كل من الوانيِّ في اسطنبول والمغربي في الحجاز استمرَّ ضمن الرؤية العثمانية التوسعية الرامية لحشد القوات العسكرية الإنكشارية، فتمَّ تعيين الواني واعظًا للجيش ضمن الحملة العسكرية المتجهة لفتح فِيِيَنَّا في عام (١٠٩٤/ ١٦٨٣) بقيادة الصدر الأعظم الجديد قَرَه مصطفى باشا صهر محمد باشا كوبرلو[٢]. أسفرت حملة فِيِيَنَّا عن هزيمة فادحة للعثمانيين، ويعزو المؤرخون أسباب هذه الهزيمة إلى سوء التخطيط العسكري نتيجة ضعف القيادة والتفرُّق والشقاق بين صفوف الجيش العثماني وانعدام التقوى[٣]. تم إعدام الصدر الأعظم قره مصطفى باشا بسبب الهزيمة[٤]؛ وتم نفي الواني إلى مدينته الواقعة بالقرب من بورصة حيث وافته المنيَّة هناك في عام (١٠٩٦/ ١٦٨٥)[٥]، وهناك رواية

(١) بشير م نافع: «التصوف والإصلاحات» ٣١٨، ونجاتي أوزترك ٢٧٥، وسميراميس جاويش أوغلو ١٥٥، ومارك د باير: «تكريم مجد الإسلام» ١٧٠-١٧١.

(٢) للمزيد من التفاصيل والمعلومات عن نكبة فِيِيَنَّا عام (١٦٨٣م)، انظر: سميراميس جاويش أوغلو ١٥٥، ونجاتي أوزترك ٢٨-٢٩، ٢٧٥-٢٧٦، ومارك د باير: «تكريم مجد الإسلام» ٢٠٥-٢٢٧، وبول ك ديفيس: «الحصار: الأَحْصِرَة الكبرى المئة من أريحا إلى سراييفو»:
Paul K Davis, "Besieged: 100 Great Sieges from Jericho to Sarajevo", pp. 139-142.

(٣) مارك د باير: «تكريم مجد الإسلام» ٢٢٢.

(٤) نجاتي أوزترك ٢٩، وسميراميس جاويش أوغلو ١٥٥، ومارك د باير: «تكريم مجد الإسلام» ٢٢٣-٢٢٤.

(٥) نجاتي أوزترك ٢٧٦، وسميراميس جاويش أوغلو ١٥٥، مارك د باير: «تكريم مجد الإسلام» ٢٢٦.

وحيدة تشير إلى أنَّ مقتله كان على أيدي أعدائه[١].

انهارت إصلاحاتُ الوانيِّ بعد نفيه، وتدهور نفوذ جماعة قاضي زاده سياسيًا في اسطنبول. ومن آثار هزيمة فِييَنَّا أيضًا أن السلطان محمد الرابع لم يعد يحظى بشعبية كبيرة، وقد تم خلعه بانقلاب عسكري في حوالي عام (١٠٩٨/ ١٦٨٧)[٢]، نظرًا لنفوذ العلويين البكتاشيين بين صفوف الجيش الإنكشاري، فلا شكَّ أن الدعاة البكتاشيين عارضوا الإصلاحات السياسية والدينية الأخيرة لجماعة قاضي زاده. بعد الانقلاب العسكري الذي أطاح بالسلطان محمد الرابع تم نفيه من اسطنبول إلى أدرنة حيث توفي سنة (١١٠٤/ ١٦٩٣)[٣].

أما في الحجاز؛ فقد كان الشيخ المغربي رقَّ حاله، وضعفت مكانته، منذ وفاة الصدر الأعظم، فسعَى أميرُ مكة في التخلص منه، وكتب فيه إلى السلطنة وطلب إخراجه من مكة، فورد أمر السلطان سنة (١٠٩٣/ ١٦٨٢) بإخراجه منها، وعجَّل شريف مكَّة تنفيذ الأمر، فخرج إلى دمشق ليموت هناك بعد سنة واحدة من نفيه[٤]. تزامن نفي المغربي بشكل وثيق مع هزيمة فِييَنَّا، وبالتالي

---

(١) نجاتي أوزترك ٢٩٢.

(٢) مارك د باير: «تكريم مجد الإسلام» ٢٣٥-٢٣٧، وكارولين فينكل: «حلم عثمان»:

Caroline Finkel, "Osman’s Dream", p. 298.

(٣) مارك د باير: «تكريم مجد الإسلام» ٢٣٧-٢٤٠، وكارولين فينكل «حلم عثمان» ٢٩٨.

(٤) انظر: «خلاصة الأثر» ٤/ ٢٠٥. (التركماني)

فإن سلطة جماعة قاضي زاده السياسية سقطت في كل من اسطنبول والحجاز في نفس الوقت تقريبًا.

عبد الغني النَّابُلُسِيُّ وصنع الله الحلبي

بعد الهزيمة الكبيرة في فِيِيَنَّا والضعف السياسي المفاجىء لجماعة قاضي زاده، أصبحت مدينة دمشق المعقل الرئيس للجماعة، وربما يرجع ذلك للتأثير المباشر من قبل الإمام الأسطواني وأتباعه.

وأفضل صور نشاط جماعة قاضي زاده في دمشق التي يمكن من خلالها بناء فكرة عامة عن نشاطهم، هي من خلال نقدهم في كتابات العالم الصوفي عبد الغني بن إسماعيل النابلسي (١٠٥٠-١١٤٣/ ١٦٤١-١٧٣١). يعدُّ الشيخ عبد الغني النابلسي النقشبندي الحنفي الدمشقي، من كبار صوفية زمانه، وهو فقيه ومحدِّث، له مؤلفات كثيرة في الفقه والأدب والكلام والتجويد والتاريخ والتصوف، وأكثر آرائه عن المعتقدات والممارسات الصوفية وضعته في محل نزاع مع جماعة قاضي زاده[1]، ووصف النابلسي معارضيه بأنهم: ينكرون الذِّكر بصوت عالٍ ويعتبرون الصوفيَّة كفارًا، ويحتقرون ذريةَ النبيِّ محمد ﷺ وآله، ويقومون بهدم أضرحتهم، ويزعمون بعدم جواز التوسل بالموتى، ويفتون بعدم جواز تناول

(١) للاطلاع على المزيد في ترجمة عبد الغني النابلسي انظر: باربارا ر فون شليجل (رسالة دكتوراه):

Barbara R von Schlegell (PhD thesis).

الدخان والتبغ وبأنه نجس، زاعمين بأن صلاة المدخن باطلة[١].
تتمحور معظم كتابات النابلسي وجهوده العلمية في محاولة دحض معارضيه من جماعة قاضي زاده، ويتَّضح هذا بشكل جليٍّ من خلال تراثه المكتوب، فيبدو أنه كان يهدف إلى هدم شامل لدعوة جماعة قاضي زاده ومواقفها. ألَّف النابلسي رسائل يدافع فيها عن مسائل خالف فيها جماعة قاضي زاده؛ كمسألة الموسيقى والدوران الصوفي، وتدخين التبغ، فضلًا عن دفاعه عن عقيدة وحدة الوجود ومؤلفات ابن عربي الصوفي. وفي عزلته التي دامت سبع سنوات؛ كتب شرحًا على كتاب البركوي «الطريقة المحمدية»، وفيما يبدو أنها محاولة للتقليل من قدر هذا الكتاب وتحريف مقاصده نظرًا لأهميته بين جماعة قاضي زاده[٢]. بالإضافة إلى ذلك ففي حوالي عام (١٠٨٤/ ١٦٧٣) ألَّف النابلسي رسالة عن زيارة القبور سماها: «كشف النُّور عن أصحاب القبور»[٣]، مؤكدًا على أن كرامات الأولياء والصالحين تستمر بعد موتهم، وأنه من الممكن طلب الشفاعة والمدد منهم مباشرة. يصف النابلسي خصومه في هذه الرسالة بأنهم «بعض المغرورين»، وينقل عنهم قولهم: «إننا نخاف على العوام إذا اعتقدوا وليًّا من الأولياء، وعظَّموا قبره، والتمسوا البركة والمعونة منه؛ أن يدركهم اعتقاد أن الأولياء تؤثِّرُ في الوجود

---

(١) باربارا ر فون شليجل ١٠٨.

(٢) «الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية» طبع في مصر (١٢٧٩/ ١٨٦٢)، وفي اسطنبول (١٢٩٠/ ١٨٧٣)، وطبع حديثًا في بيروت.

(٣) باربارا ر فون شليجل ٢٧٢.

مع الله تعالى، فيكفرون، ويشركون بالله تعالى، فننهاهم عن ذلك، نهدم قبور الأولياء، ونرفع البنيانات المرفوعة عليها، ونزيل الستور عنها، ونجعل الإهانة للأولياء ظاهرًا حتى تعلم العوام الجاهلون أن هؤلاء الأولياء لو كانوا مؤثرين في الوجود مع الله تعالى لدفعوا عن أنفسهم هذه الإهانة التي نفعلها بهم»، ويعقِّب النابلسي على هذا باتهامهم بالكفر فيقول: «فاعلم أن هذا الصنيع كفر صريح...»[١].

من المؤكد بأن لدى النابلسيِّ ازدراءً واحتقارًا لخصومه وجرأة على اتهامهم بالكفر، ونستطيع أن نستشهد على هذا بجوابه على سؤال ورد إليه من حلب في ربيع الثاني: **١١٤٣** (تشرين الأول: **١٧٣٠**)، وصورته: «ما قولكم رضي الله عنكم في رجلٍ نهضَ قائمًا؛ فقال: «يا رسول الله!»، فقال الآخر: «رسول الله مات، وانقطع مدده»، فالمرجوُّ أن تكشفوا عنَّا هذه الغمَّة، وترسلوا لنا جواب سندٍ قاطعٍ حتى نستعين به، لأن القائل قاضي زادليٌّ ذو منفعة، أدام الله النفع بكم». فكان جواب النابلسي قاسيًا، حيث ألصق بالمنكِر تهمة إنكار بقاء رسالة النبي محمد ﷺ بعد موته، وبنى عليها تكفيره، فقال: «وحكم من قال الآن: إن رسول الله كان رسول الله، وهو الآن ليس برسولٍ، بسبب موت رسول الله ﷺ؛ فقد ارتدَّ عن دين الإسلام، مِثْلَ الذين ارتدُّوا لما مات رسولُ الله ﷺ، ولم يؤمنوا بأنه بعد موته رسولٌ أيضًا، باقٍ على رسالته»[٢].

---

(١) «كشف النور عن أصحاب القبور»، مكتبة إيشيق، اسطنبول: **١٩٧٣**م، ١٧.

(٢) «وسائل التحقيق ورسائل التوفيق» مراسلات الشيخ عبد الغني النابلسي =

هذه الرسالة مهمة لأنها تُظهر بأن أتباع جماعة قاضي زاده كانوا موجودين في سورية، وبالتحديد في مدينة حلب حتى عام (١١٤٣/ ١٧٣٠)، أي قبل عقد واحد فقط من إعلان محمد بن عبد الوهاب لدعوته[1].

أما صنع الله بن صنع الله الحلبي المكي الحنفي (ت: ١١٢٠/١٧٠٨): فهو من مدينة حلب، عاصر النابلسيَّ وألف كتابًا

= (ت: ١١٤٣/ ١٧٣١)، تحقيق وتقديم: د. بكري علاء الدين، دار نينوى، دمشق: ١٤٣٠/ ٢٠١٠، ٢٤٦-٢٤٧.

قلتُ: من الواضح أن النابلسي لجأ هنا إلى المغالطة والاتهام الباطل لمنكر الاستغاثة بغير الله ﷻ، فالرجل لم يقل: إن محمدًا ﷺ كان رسول الله وهو اليوم ليس برسول! فهذا قول منكر ابتدعه بعض المتكلمين، انظر: «الدرة فيما يجب اعتقاده» لابن حزم، بتحقيقي، ١١٢ و٣٠٥. نعوذ بالله من هذا القول، فإن صفة الرسالة ثابتة له في حياته وبعد موته، وإنما أثبت له منكر الاستغاثة ما أثبته له ربُّه ﷻ بصريح القرآن، حيث قال: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ۝٣٠﴾ [الزمر]، وقال: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٤٤]، وقال: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَـٰلِدُونَ ۝٣٤ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [الأنبياء: ٣٤-٣٥]، وقد أجمع العقلاء من المسلمين وغيرهم على أن الرسول ﷺ قد جرى عليه حكم الموت، وفارق هذه الحياة الدنيا، ودفنه أصحابُه الكرام في موضع وفاته بالمدينة؛ ولا يجوز طلب العون والمدد من الميْت كائنًا من كان.

(١) وقد نقلتُ فيما سبق كلام الصديقي البكري في كتابه: «بُرْء الأسقام في زيارة بَرْزَة والمقام» عن جماعة قاضي زاده، ووصفه لهم بما يدلُّ على وجودهم ونشاطهم في بلاد الشام، وقد توفي البكري سنة (١١٦٢/ ١٧٤٩)، وهذا يؤكد أن الجماعة كانت معروفة في الشام في الوقت الذي نشط فيه الإمام محمد بن عبد الوهاب في نشر دعوته. (التركماني)

بعنوان: «سيف الله على من كذب على أولياء الله»، نسف فيه الشبهات التي أوردها النابلسي في كتابه: «كشف النور عن أصحاب القبور»، والتي أباح فيها النابلسي زيارة القبور البدعية، وعارض صنعُ الله بشدة طلب المدد والغوث من الأولياء الموتى مشيرًا إلى ما يلي:

«هذا؛ وإنه قد ظهر الآن فيما بين المسلمين جماعات يدَّعون أنَّ للأولياء تصرُّفات فِي حياتهم وبعدَ الممَات، ويستغاث بهم في الشدائد والبليَّات، وبِهِمَمِهِم تنكشف المهمَّات، فيأتون قبورهم، وينادونهم في قضاء الحاجات، مستدلِّين على أنَّ ذلك منهم كرامات! وقرَّرهم على ذلك من ادَّعَى العلم بمسائل، وأمدَّهم بفتاوى ورسائل، وأثبتوا للأولياء ـ بزعمهم ـ الإخبارَ عن الغيب بطريق الكشف لهم بلا ريبٍ، أو بطريق الإلهام أو منام! وقالوا: منهم أبدال ونقباء، وأوتاد نجباء، وسبعين وسبعة، وأربعين وأربعة، والقطب هو الغوث للناس، وعليه المدار بلا التباس، وجوَّزوا لهم الذبائح والنذور، وأثبتوا لهم فيهما الأجور. وهذا ـ كما ترى ـ كلام فيه تفريط وإفراط، وغلوٌّ في الدين بترك الاحتياط، بل فيه الهلاك الأبديُّ، والعذاب السرمديُّ، لما فيه من روائح الشرك المحقَّق، ومصادرة الكتاب العزيز المصدَّق، ومخالفةٍ لعقائد الأئمة، وما اجتمعت عليه هذه الأمة...»[١].

(١) هذا المقطع من بداية كتاب صنع الله الحلبي: «سيف الله على من كذب على أولياء الله»، دار الكتاب والسنة، القاهرة: ٢٠٠٧م، ٢٢-٢٣.

يمكن أن نستنتج من قوله: «هذا، وإنه قد ظهر الآن فيما بين المسلمين جماعات...»؛ أن الضعف السياسي لجماعة قاضي زاده في اسطنبول أدت إلى السماح لجماعات أخرى أن تظهر بقوة وثقة دون أدنى معارضة من اسطنبول، ونتيجة لذلك فإنَّ شوكة هذه الجماعات أصبحت قوية في باقي أراضي الدولة العثمانية.

يتناول كتاب صنع الله الحلبي نفس القضايا الأساسية المطروحة في كتاب النابلسي؛ ولكن من وجهة نظر معارضة، وهذا يثير احتمالًا قويًا بأن كتاب صنع الله الحلبي هو بمثابة دحض مباشر، ونسف شامل لجميع شبهات النابلسي والجماعة التي ظهرت. ولكون صنع الله فقيهًا حنفيًا، وواعظًا من سورية، ويكتب بنفس نهج جماعة قاضي زاده في تلك الحقبة؛ فإن تفاصيل سيرته ونهجه في الدعوة يتفق تمامًا مع نهج جماعة قاضي زاده، آخذين بعين الاعتبار أنَّ جماعة قاضي زاده لا يطلقون هذه التسمية على أنفسهم. وهنا تجدرُ الإشارةُ إلى ورود اقتباس من كتاب صنع الله في أوائل كتب دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب[1]، لذا فمن المهمِّ معرفة المزيد عن آثار هذا العالم من أجل تحديد إن كان

---

(١) يَرِدُ الاقتباس من كتاب صنع الله الحلبي في كتاب: «تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد» للشيخ سليمان بن عبد الله ابن الإمام محمد بن عبد الوهاب (ت: ١٢٣٣)، المكتب الإسلامي، بيروت: ٢٠٠٢، ١٦٨. وفي «فتح المجيد شرح كتاب التوحيد» للشيخ عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب (ت: ١٢٨٥)، دار المنارة، المنصورة: (١٤٢١/ ٢٠٠٢)، ١٦١ - ١٦٣.

لديه أي صلات أو اتصالات مع علماء الحديث المشهورين من جماعة قاضي زاده لا سيما في دمشق والحجاز. يبدو أن كتاب صنع الله الحلبي: «سيف الله على من كذب على أَولياء الله»؛ واحد من الكتب القليلة التي ردَّت على كتابات عبد الغني النابلسي. إن غزارة النتاج الفكري للنابلسي المتوجهة بشكل عامٍّ لتقويض وتفكيك جماعة قاضي زاده، لم يقابلها ردود علمية شاملة من جماعة قاضي زاده، على كلِّ حالٍ؛ بعد هزيمة فيينَّا خسرت جماعة قاضي زاده نفوذها السياسي في الأراضي العثمانية، ولهذا كان الرد العلمي الشامل من غير المحتمل أن تكون له منفعةٌ من الناحية السياسة.

يبدو أنَّ نقد النابلسي لمؤلفات البركوي قلَّل من الاعتماد عليه، وقد مهَّد النابلسيُّ ـ دون قصد منه ـ لظهور مصلح جديد ليتابع جهود جماعة قاضي زاده، ويركز بشكل أكثر على علوم الحديث.

الرومي والاضطرابات في القاهرة عام (١١٢٣/ ١٧١١)

إن الضعف الذي حاق بجماعة قاضي زاده نتيجة الهزيمة في فِييَنَّا عام (١٠٩٤/ ١٦٨٣)، وإعاقتهم سياسيًّا ودعويًّا من قبل النابلسيِّ وكتاباته؛ أبعدت جماعة قاضي زاده شيئًا فشيئًا من داخل دوائر صنع القرار في المؤسسات الدينية التابعة للدولة ضمن أراضي الدولة العثمانية. يجدر الإشارة في هذا الإطار إلى أن الاضطرابات التي حصلت في القاهرة عام (١١٢٣/ ١٧١١) كانت من قبل واعظ

وطالب علم من جماعة قاضي زاده يلقب بالرُّومي[١]. أدَّت مواعظ الرُّومي إلى نشوب فتنة كان من تداعياتها رد علماء الأزهر على ادعاءاته بشكل علنيٍّ. موضوعات مواعظ الرومي تدور حول المسائل التي عالجها الإمام البركوي وقاضي زاده وتلاميذه وصنع الله الحلبي؛ فقد اعترض الرومي على البدع والمنكرات التي شاهدها في القاهرة:

«وذكر ما يفعله أهل مصر بضرائح الأولياء، وإيقاد الشموع والقناديل على قبور الأولياء، وتقبيل أعتابهم، وفعل ذلك كفرٌ يجب على الناس تركه، وعلى ولاة الأمور السعي في إبطال ذلك. وذكر ـ أيضًا ـ قول الشعراني في «طبقاته»: أن بعض الأولياء اطَّلع على اللوح المحفوظ؛ أنه لا يجوز ذلك، ولا يطَّلع الأنبياء ـ فضلًا عن الأولياء ـ على اللوح المحفوظ، وأنه لا يجوز بناء القباب على ضرائح الأولياء والتكايا، ويجب هدم ذلك. وذكر ـ أيضًا ـ وقوف الفقراء بباب زُويلة في ليالي رمضان، فلما سمع حِزْبُه ذلك خرجوا بعد صلاة التراويح، ووقفوا بالنبابيت والأسلحة؛ فهرب الذين يقفون بالباب، فقطعوا الجوخ والأكر المعلَّقةَ، وهم يقولون: أين الأولياءُ؟!»[٢].

---

(١) أي: التركي، فقد كان العرب يطلقون هذه النسبة على من كان من أرضروم وملحقاتها التي كانت تمثل المنطقة المركزية للدولة العثمانية، وورثتها الجمهورية التركية. (التركماني)

(٢) من كلام عبد الرحمٰن الجبرتي (ت: ١٢٣٧) في «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» المطبعة الشرفية، مصر: ١٣٢٢، ٤٩/١-٥١، وقد =

إن هذا التصرف من قبل الرومي وجماعته يذكِّرنا بحادثة الأسطواني وأتباعه في اسطنبول، ومن الناحية العلمية يذكِّرنا بفتوى شيخ الإسلام العثماني أبي السعود العماديِّ ضد فعل الرقص والدوران الصوفي قبل نحو قرنين من الزمان.

كان رد علماء الأزهر بأنَّ: «كرامات الأولياء لا تنقطع بالموت، وأنَّ إنكاره على اطلاع الأولياء على اللوح المحفوظ لا يجوز، ويجب على الحاكم زجره عن ذلك»[1]، ولمَّا قرأ الروميُّ جوابهم غضب، وجاهر بإنكاره، وطلب الاجتماع مع العلماء والمباحثة معهم في تلك المسائل في مجلس قاضي العسكر، وحشد أتباعه للتحرك؛ مما أسفر عن تجمع حوالي ألف رجل في الشوارع لمؤازرة الرومي معظمهم من الجنود الأتراك، وأعقبها نشوب فتنة عارمة، عندها تم إرسال الجيش لإخماد تلك الفتنة، واضطر الرومي إلى الفرار إلى سورية بحرًا[2].

استنادًا لهذا النشاط والحماس الذي أظهره الرومي؛ نقدِّر أنه لم يتوقف عن الوعظ بعد طرده من القاهرة. إنَّ قوة جماعة قاضي

= ساق تفاصيل الواقعة التي ذكرها الباحث هنا بالمعنى، فاستغنينا عن الترجمة بنقل كلام الجبرتي نفسه. (التركماني)

(١) «عجائب الآثار» ١/ ٥٠.

(٢) ما سبق سرده من أحداث الشغب في القاهرة عام (١٧١١م) يستند إلى دراسة أكاديمية مفصَّلة للحادثة، كتبها: رودلف بيترز: «ضرب الدراويش في باب زويلة»:

Rudolph Peters, "The Battered Dervishes of Bab Zuwayla", pp. 93-115.

زاده ومكانتهم البارزة لفترة طويلة في الساحة العثمانية؛ تنفي احتمال بقاء الجماعة خامدة، وغير فعَّالة، على الرغم من الضعف السياسي الذي أصابها. محمد بن عبد الوهاب ـ الذي عاش في تلك الحقبة التاريخية وعاصر البيئة المحيطة به ـ كان الوريث الأجدر لدعوة جماعة قاضي زاده، فقد استطاع ـ بعون الله تعالى ـ القيام بدعوة التوحيد بتوفيق ونجاح عظيم، وهو ما يمكننا أن نعدَّه استمرارًا لدعوة جماعة قاضي زاده أو ـ على الأقل ـ إحياء لدعوتهم.

محمد بن عبد الوهاب وصِلاتُه العلمية

ولد الإمام محمد بن عبد الوهاب عام (١١١٥/ ١٧٠٣)، يرجع أصله إلى قبيلة تميم، مسقط رأسه في بلدة العيينة، في منطقة نجد التي كانت غير خاضعة ـ في ذلك الوقت ـ لسلطة الدولة العثمانية، بل كان يحكمها زعماء وأمراء القبائل.

كان والده عبد الوهاب من العلماء الحنابلة المرموقين في نجد. سافر محمد بن عبد الوهَّاب إلى الحجاز لتحصيل العلم الشرعي، حيث درس على أيدي مجموعة من العلماء نذكر منهم: الشيخ علي أفندي الداغستاني، والشيخ عبد الله بن إبراهيم بن سيف النجدي، والشيخ عبد اللطيف الإحسائي، والشيخ إسماعيل العجلوني، والشيخ محمد حياة السندي. وعاد إلى العيينة حيث مكث فيها مدَّة من الزمن، ثم رحل إلى العراق قاصدًا البصرة، وفيها درس على يد الشيخ محمد المجموعي، وكان في البصرة

طائفة كبيرة من الشيعة؛ يمارسون معتقدات وطقوسًا مبتدعة، فبدأ محمد بن عبد الوهاب بالإنكار العلني ضد البدع ومحدثات الأمور، خاصة تلك المتعلقة بزيارة القبور الشركية. غادر البصرة متجهًا إلى الأَحساء حيث اجتمع بعلمائها وذاكرهم، وبذلك أصبحت لديه مَلَكَة علمية جيدة، وبدأت تتشكل لديه وجهات نظر قوية.

عاد ابن عبد الوهاب إلى نجد ليمكث مع والده، وتفيد الروايات التاريخية أن نشاطه الدعوي في سبيل الإصلاح ازداد بعد موت والده. بعد جهود حثيثة شكَّل محمد بن عبد الوهاب مع محمد بن سعود تحالفًا دينيًّا وسياسيًّا، لتتأسَّس بذلك الدولة السعودية الأولى في الدرعية (١١٥٧-١٢٣٣/ ١٧٤٤-١٨١٨)[١].

أَلَّف محمد بن عبد الوهاب عددًا من الكتب والرسائل، وركَّز في مؤلفاته على مسائل التوحيد واجتناب الشرك ومحاربة البدع في أمور الدين، ولا سيما مسألة زيارة القبور الشركية؛ أورد الإمام

(١) المعلومات الواردة عن سيرة الإمام محمد بن عبد الوهاب عن:
- جمال الدين م زرابوزو: «محمد بن عبد الوهاب حياته ودعوته وتأثيره».
- جلال أبو الرُّب: «محمد بن عبد الوهاب سيرته ورسالته»، ٤٤-٨٣.
قلتُ: والمصادر العربية كثيرة جدًّا، وأهمها كتاب: «روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام» المعروف بتاريخ ابن غنَّام، وهو الشيخ حسين بن أبي بكر بن غنَّام (١١٥٢-١٢٢٥) رَحِمَهُ ٱللَّهُ. طبع قديمًا في الهند (١٣٣٧)، وصدرت له طبعة جديدة بعناية وتقديم الأستاذ سليمان بن صالح الخراشي، دار الثلوثية، الرياض: ١٤٣١. (التركماني)

محمد بن عبد الوهاب في كتابه: «مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد» أحكامًا صارمة ضد ممارسي طقوس الرَّقص الصوفيِّ[(١)]، الأمر الذي يشترك فيه مع منهج الذين سبقوه من جماعة قاضي زاده. ومن أشهر مؤلفاته: كتاب «التوحيد الذي هو حقُّ الله على العبيد»[(٢)]. وجَدَ محمد بن عبد الوهاب معارضة لأفكاره من كثير من العلماء في منطقة نجد بمن فيهم أخوه سليمان بن عبد الوهاب[(٣)]، وأبوه ـ وفقًا لبعض النقولات التاريخية ـ[(٤)]؛ مما يدلُّ على أنَّه قد خالف ما كان شائعًا في نجد. دراسة خلفيَّته العلمية تظهر ـ بالتأكيد ـ تأثيرًا قويًّا من خارج نجد، خصوصًا من دمشق، رغم أنه لم يسبق له أن سافر إليها.

يَرِدُ ذِكْرُ مشايخ محمد بن عبد الوهاب العلماء في كتابٍ أُلِّف في وقت مبكر من تاريخ دعوة الموحِّدين، وهو كتاب: «التوضيح عن توحيد الخلَّاق في جواب أهل العراق» الذي يُنسب عادةً إلى حفيده: سُليمان، ويأتي وصف الشيخ فيه بأنه: «أخذ العلم عن جماعة من العلماء»، وقد حصل على إجازات علمية من ثلاثة من

---

(١) محمد بن عبد الوهاب: «مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد» مطبوع ضمن «مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب»، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١/ ٣٠٤.

(٢) راجع عنه: «عناية العلماء بكتاب التوحيد للشيخ محمد بن عبد الوهاب»، إعداد: عبد الإله بن عثمان الشايع، دار طيبة، الرياض: ١٤٢١. (التركماني)

(٣) جمال الدين م زرابوزو: «محمد بن عبد الوهاب حياته ودعوته وتأثيره» ٤٧.

(٤) جلال أبو الرُّبِّ: «محمد بن عبد الوهاب سيرته ورسالته» ٧٤.

شيوخه، هم: الشيخ علي أفندي الداغستاني، والشيخ عبد الله بن إبراهيم النجدي، والشيخ عبد اللطيف الإحسائي العفالقي، وجميعهم كانوا قد درسوا في دمشق، وتنتهي إجازاتهم المذكورة في «التوضيح» إلى علماء حديث حنابلة بارزين كانوا معاصرين للإمام الأسطواني، منهم: الشيخ أبو المواهب محمَّد (١٠٤٤-١١٢٦/ ١٦٣٤-١٧١٤)، وأبوه: عبد الباقي بن عبد الباقي بن عبد القادر البَعليُّ الدمشقيُّ (١٠٠٥-١٠٧١/ ١٥٩٦-١٦٦١)، والشيخ محمد بن بدر الدين البلباني (١٠٠٦-١٠٨٣/ ١٥٩٨-١٦٧٢)، في المقابل لم يُذكر في هذا الكتاب أنَّ محمد بن عبد الوهَّاب حصل على إجازة من الشيخ إسماعيل العجلوني أو الشيخ محمد حياة السندي[١].

---

(١) «التوضيح عن توحيد الخلَّاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب»، تأليف: سليمان بن عبد الله بن الشيخ محمد بن عبد الوهاب، دار طيبة، الرياض: ١٤٠٤/ ١٩٨٤، ٢٥.

قلت: طبع كتاب: «التوضيح» المذكور أعلاه منسوبًا إلى حفيد الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وجزم الشيخ عبد الله بن عبد الرحمٰن آل بسَّام (ت: ١٤٢٣/ ٢٠٠٢) في كتابه: «علماء نجد خلال ثمانية قرون» دار العاصمة، الرياض: ١٤١٩، ٦/ ٣١٢، الترجمة: (٧٧١) بنسبته إلى الشيخ محمد بن علي بن غَرِيب (ت: ١٢٠٩/ ١٧٩٥)، فقال في أثناء ترجمة ابن غريب ٦/ ٣١٣: «وكان للمترجَم نشاط في سبيل الدفاع عن هذه الدعوة السلفية، ومن ذلك أن أحد علماء العراق بعث إلى علماء الدرعية بأسئلة في العقيدة، فأجابه المترجَم إجابة طويلة جاءت في كتاب طبع عام (١٣١٩) بالمطبعة الشرفية بمصر باسم: «التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق»، إلا أنه نُسب إلى الشيخ سليمان بن عبد الله ابن الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وهو ليس له، إنما هو لشيخه محمد بن غريب صاحب هذه الترجمة، وذلك أن الكتاب وُجد مخطوطًا في بغداد عند رجل يقال له =

أما الشيخ عبد الله بن إبراهيم النجدي (ت: ١١٤٠) ـ وهو محدِّث وفقيه حنبلي، من تلاميذ الشيخ أبي المواهب ـ؛ فيُعدُّ من أبرز مشايخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، وُلد في المجمَّعة ـ وهي من قُرى نجدٍ ـ، وانتقل لاحقًا مع والده إلى المدينة المنورة ليتلقى العلم على أيدي العلماء فيها، ثمَّ سافر إلى دمشق لمواصلة تحصيله العلميِّ، وبعدها عاد إلى المدينة المنورة ليدرِّس فيها[1].

ويُذكر بأن الشيخ عبد الله بن إبراهيم نقل علمه الذي تلقاه من الشيخ أبي المواهب في دمشق إلى الإمام محمد بن عبد الوهاب عن طريق مؤلفات وإجازات تلقاها الإمام[2]. وقد وَثَّقَ الإمام

= (الملا دليم) ليس عليه عنوان، وليس عليه اسم مؤلفه، فجعل له هذا العنوان ونسبه إلى الشيخ سليمان بن عبد الله. والكتاب فيه مسائل ليست على طريقة السلف في العقيدة، ويبعد أن تصدر من الشيخ سليمان في علمه وتحقيقه وذلك مثل قوله: «إن الله على ما كان من قبل أن يخلق المكان»، وهذه العبارة يقصد بها المعطلة نفي استواء الرب تبارك وتعالى عن عرشه استواء يليق بجلاله». وجزم فوزان بن سابق بن فوزان (ت: ١٣٧٣/ ١٩٥٤) في «البيان والإشهار لكشف زيغ الملحد الحاج مختار» دار الغرب الإسلامي، بيروت: ١٤٢٢/ ٢٠٠١، ٦٥، بنسبة الكتاب إلى الشيخ حمد بن ناصر بن معمر (ت: ١٢٢٥/ ١٨١٠)، وذكر عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم (ت: ١٣٩٢/ ١٩٧٢) في «الدُّرر السَّنيَّة في الأجوبة النجديَّة»، الرياض: ١٤٢٠/ ١٩٩٩، ١٦/ ٣٧٨ أن للشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهَّاب (ت: ١٢٤٢/ ١٨٢٨) «مشاركةً في كتاب التوضيح»، (التركماني)

(١) راجع ترجمته في: «علماء نجد خلال ثمانية عقود» ٤/ ٦ الترجمة (٤١٠)، وقد ذكر ابن بسَّام رواية أخرى ـ رجَّحها ـ في أنَّه وُلد في المدينة، حيث نزح والده من المجمَّعة وجاور في المدينة المنورة قبل ذلك. (التركماني)

(٢) «تاريخ ابن غنَّام» ١/ ٢١٠ طبعة الخراشي، و«علماء نجد خلال ثمانية عقود» ٤/ ٨.

محمد بن عبد الوهاب الإجازات الممنوحة من طريق الشيخ أبي المواهب بخطِّ يده مشيرًا إلى الشيخ أبي المواهب بلقب: «شيخ الإسلام ومفتي الشام»[(١)]. هذا اللقب التشريفيُّ الذي لقَّب به الإمامُ الشيخَ أبا المواهب يدل على احترام كبير، ويدلُّ أيضًا على قوة الإجازة الممنوحة للإمام محمد بن عبد الوهاب من قبل شيخه عبد الله بن إبراهيم. كان الشيخ عبد الله قلقًا بشكل واضح إزاء الوضع في نجد، وكانت لديه خطة لتغيير ذلك الواقع، وفي هذا الصدد نورد رواية مثيرة للاهتمام يسأل فيها الشيخ عبد الله بن إبراهيم تلميذه محمد بن عبد الوهاب: «أتريد أن أُريك سلاحًا أعددته لِلْمَجْمَعَة؟»، ثم أدخله منزلًا فيه كتبٌ كثيرة، وقال: «هذا الذي أَعْدَدْتُه لها»، ولكن توفي الشيخ عبد الله بن إبراهيم في المدينة قبل أن يذهب إلى المجمعة[(٢)].

يُستنتج من هذا أن للشيخ عبد الله بن إبراهيم أثرًا مهمًا وبارزًا في إيصال رؤيته عن نجد لتلميذه عن طريق إخباره بما تحتويه مكتبته، وما جمعه من علوم، وربما عن رغبته في التغيير الشامل، ويُظهر أيضًا تلميحًا عابرًا من الشيخ لتلميذه باستخدام السلاح إذا اقتضى الأمر، مع التركيز بشكل أساسي على الدعوة العلمية.

---

(١) المصدران السابقان.

- فوزان السابق: «البيان والإشهار لكشف زيغ الملحد الحاج مختار»، دار الغرب الإسلامي، بيروت: ٢٠٠١م، ٦٤-٦٥.

(٢) «علماء نجد خلال ثمانية قرون» ٦/٤، الترجمة: (٤١٠).

كان الشيخ محمد حياة السِّنْدي (ت: ١١٦٣/ ١٧٥٠) من شيوخ محمد بن عبد الوهاب ـ وكانت له صلة سابقة بالطريقة النقشبندية الصوفية ـ؛ فقد كان يدرِّسُ الحديثَ في المسجد النبوي، وعُرف عنه إنكار البدع، والدعوة إلى الاجتهاد ونبذ التقليد[١]، وكان بلا شكٍّ مؤثرًا على وجهة نظر الإمام محمد بن عبد الوهاب، ليس بالنسبة لتحصيله العلمي فقط، بل لاتجاهه الإصلاحي أيضًا[٢]. من أهمِّ شيوخ محمد حياة السندي: الشيخ أبو الطاهر محمد بن إبراهيم الكوراني الكردي المدني (ت: ١١٤٥/ ١٧٣٣) الذي كان من ضمن مشايخه علماء من جماعة قاضي زاده، منهم: الشيخ محمد بن سليمان المغربي[٣]. بالإضافة لذلك فوالده الشيخ إبراهيم الكوراني درس في دمشق مع عبد الباقي الحنبلي والد الشيخ أبي المواهب[٤]. ومن ثَمَّ؛ فإن السلسلة العلمية التي تلقَّى

(١) وله في هذه المسألة رسالة: «تحفة الأنام في العمل بحديث النبي عليه الصلاة والسلام»، دار ابن حزم، بيروت: ١٤١٤.

(٢) بشير م نافع: «محمد حياة السندي: شيخ ابن عبد الوهاب» ٢٠٨-٢٤١.
ـ جمال الدين م زرابوزو: «محمد بن عبد الوهاب حياته دعوته وتأثيره» ٢٠-٢٢.

(٣) جون أوفول «عبد الله بن سالم البصري» ٣٦٣.

(٤) جون أوفول «عبد الله بن سالم البصري» ٣٦٣.
بشير م نافع «محمد حياة السندي: شيخ ابن عبد الوهاب» ٢١٣.
ـ بشير م نافع «التصوف والإصلاحات» ٣٠٨.
ـ للاطلاع على ترجمة ابراهيم الكوراني وعبد الباقي الحنبلي انظر: «مشيخة أبي المواهب الحنبلي»، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق: ١٤١٠. ١٠٢، الترجمة (٣٥)، ٣٢، الترجمة: (١).

عنها الشيخ محمد حياة السندي تلتقي مع نفس سلسلة العلماء الحنابلة في دمشق.

ما أهمية ذكر الإجازات العلمية؟

تُعَدُّ الإجازة العلمية مؤشرًا على رضا الشيخ وكون الطالب جديرًا بتدريس الموضوع المجاز به، سواء كانت الإجازة في رواية الحديث أو المصنَّفات. لا تذكر الإجازات العلمية الخاصة بالإمام محمد بن عبد الوهاب المشايخ الذين تلقَّى عنهم العلم فحسب، بل تفيد ـ أيضًا ـ اعتمادهم لأهليته للإجازة. نلاحظ ـ هنا ـ أن تلك الإجازات تنتهي إلى نفس المصدر: «مدينة دمشق». وحيث إنَّ إجازات الإمام محمد بن عبد الوهاب المذكورة تعود إلى الشيخ أبي المواهب؛ فهذا دليل على وجود نقل قويٍّ لإجازة علمية ذات سند عالٍ متَّصل بجماعة قاضي زاده، لأنَّ الشيخ أبا المواهب أخذ عن اثنين من علماء جماعة قاضي زاده، هما: محمد بن سليمان المغربي وقائد جماعة قاضي زاده محمد الأسطواني. تتلمذ الشيخ أبو المواهب على أيدي كثير من المشايخ؛ إلا أن الشيخ الأسطواني كان أكثرهم تأثيرًا فيه ويظهر ذلك جليًّا في وصف أبي المواهب للأسطواني، حيث قال عنه:

«ومنهم الشيخ محمد بن أحمد بن محمد بن حسين بن سليمان المعروف بالأسطواني، الدمشقي الحنفي الفقيه، الواعظ والأخباري، كان آمرًا بالمعروف ناهيًا عن المنكر، ناسكًا عابدًا، واعظًا متقشفًا، كثير العبوس في وجوه الناس لما يكرهه منهم،

شديد الإنكار عليهم فيما يخالف الشرع»[١].

يتَّفق الشيخ أبو المواهب على ما يبدو مع شيخه في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويذكر حضوره لمواعظه ونصائحه ومجالسه العلمية، وحصوله على إجازة منه[٢]. ويذكر الشيخ أبو المواهب ـ أيضًا ـ أنَّ الأسطواني: «رفع بعض منكرات كانت في الشام، فتقيَّد بإزالتها أو تخفيفها حسب الاستطاعة، ومنها: لبس السواد خلف الميت، ورفع الأصوات بالصياح والنياحة، وأمر بحمل العصيِّ تحت الأصواف لضربهن على ذلك»؛ ولا يعلِّقُ الشيخ أبو المواهب على هذا الإجراء الصارم من قِبَل شيخه[٣].

إن دراسة الأسانيد العلمية بحث مثير للاهتمام، ولكن ينبغي في هذا السياق التذكير بتنبيه الشيخ أحمد دلَّال، حيث قال: إن شجرة «الأسانيد العلمية» بين المشايخ والطلاب لا يمكن أن تكون دليلًا للأصول المشتركة؛ فالتعليم على يد نفس الشيخ قد يكون له وَقْعٌ مختلف لدى تلاميذه، وهذا ما كان عليه الواقع. فاتِّحاد المصدر لا يدلُّ على نتائج مماثلة أو حتى متشابهة[٤]. وليكون الأمر واضحًا فإن «سلسلة الأسانيد» مطلوبة بالفعل لإيضاح الأصول المشتركة، لهذا على ما يبدو أنَّ قصد أحمد دلّال هنا أن «سلسلة

---

(١) «مشيخة أبي المواهب الحنبلي» ٥٤.

(٢) «مشيخة أبي المواهب الحنبلي» ٥٥.

(٣) انظر ترجمة الأسطواني في «مشيخة أبي المواهب» ٥٤-٥٧، الترجمة: (١٣).

(٤) أحمد دلال: «أصول وأهداف إحياء الفكر الإسلامي»، ٣٤٢.

الأسانيد» ضرورية، بيد أنها غير كافية لإظهار الأصول المشتركة. لا تكفي الأسانيد العلمية أن تكون برهانًا على وجود قواسم مشتركة بين جماعة قاضي زاده وجماعة محمد بن عبد الوهاب، ولكن القواسم المشتركة بينهما تظهر كذلك في تطابق الرؤى السياسية والدينية والعملية. وفي هذا الصدد لا يشير دلَّال إلى نظام الإجازات الذي يُظهر تزكية الشيخ للطالب، وهذا يمكن أن يستخدم لإظهار تدفُّق وتأثير الإجازة العلمية عبر الأجيال، وهو ما نراه هنا، فالسؤال الذي يمكن طرحه هو: هل كان بين الشيخ محمد بن عبد الوهاب والشيخ الأسطواني إسناد علمي متصل عن طريق طبقات قليلة من المشايخ؟ وهل يمكن الاستشهاد على ذلك بأوجه التشابه في اتِّباع النهج المتشدد ضد البدع؟

إن دراسة أكثر المشايخ الذين تلقَّى عنهم محمد بن عبد الوهاب كانت في دمشق، وكان للأسطواني وجماعة قاضي زاده حينها بروزٌ هناك؛ فمن المرجَّح حينها حدوث بعض التأثيرات المباشرة للتعاليم بين الدعوتين، يُعزى هذا إلى تقارب التسلسل الزمني بينهما، فدعوة قاضي زاده زالت عام (١١٤٢/ ١٧٣٠) في معاقل الدولة العثمانية، ودعوة الموحدين ظهرت في عام (١١٥٣/ ١٧٤٠) في منطقة نجد.

من المحتمل أن يكون أثر تعليم الأسطواني وابنه وغيرهم من العلماء، مثل المغربي في المسجد الأموي، قد امتدَّ من خلال مشايخ ـ مثل أبي المواهب ـ إلى العلماء الذين تتلمذ على أيديهم محمد بن

عبد الوهاب. إنَّ دراسة الإجازات العلمية لمحمد بن عبد الوهاب تكشف أن مشايخه كانوا علماء الحديث الحنابلة في دمشق، في وقت تصاعد فيه نشاط جماعة قاضي زاده ليصل إلى القمَّة، وبعدها فقدوا فُجاءةً ما حصدوه من مكاسب سياسية في اسطنبول.

يحتلُّ الشيخ أبو المواهب مكانًا بارزًا بين شيوخ الحديث الحنابلة في دمشق، ومن بين تلاميذه يظهر الشيخ عبد الله بن إبراهيم، وهو أبرز وأهم من نقل رؤيته المستقبلية لنجد للإمام محمد بن عبد الوهاب. وقد أثَّر الشيخ أبو المواهب على أجيال من العلماء، وهذا يَظهر جليًّا في إطلاق الإمام محمد بن عبد الوهاب عليه لقب «شيخ الإسلام» عند توثيقه للإجازة المقدَّمة له من الشيخ عبد الله بن إبراهيم لتصل إلى الشيخ أبي المواهب[1]. وكان الشيخ أبو المواهب من تلاميذ اثنين من العلماء العرب المرتبطين بجماعة قاضي زاده: المغربي والأسطواني، ونظرًا لهذا الارتباط العلمي الوثيق فالملفت للنظر هنا تشابه الرؤى بين الأسطواني ومحمد بن عبد الوهاب ولا سيما الطموح والأساليب

(١) قال ابن غنام في «تاريخه»، دار الثلوثية، الرياض: ١٤٣١، ١/ ٢١٠ ـ عند ذكر مرويات الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ: «نقلتُ من خطِّه ما نصُّه: حدَّثني الشيخ عبد الله بن إبراهيم، بمنزله بظاهر المدينة المنورة، على ساكنها أفضل الصلاة والسلام، عن شيخ الإسلام ومفتي الشام أبي المواهب الحنبليِّ إجازةً، قال: أخبرنا والدي تقيُّ الدين عبد الباقي الحنبليُّ...». والظاهر من هذا السياق أن هذا الوصف من الشيخ محمدٍ نفسه، ويمكن أن يكون من الشيخ عبد الله، فحافظ الشيخ محمد على صيغة الإسناد كما نقله إليه شيخه، والله أعلم. (التركماني)

في القضاء على البدع والمحدثات. حتى إن لم يكن يوجد إثبات حقيقيٌّ على تأثير علمي ودعويٍّ محدَّد بين محمد بن عبد الوهاب وعلماء جماعة قاضي زاده؛ تبقى هناك روابط، حيث تعود المعرفة العلمية الخاصة للإمام محمد بن عبد الوهاب بقسم كبير منها إلى حصيلة تأثير سلسلة من علماء الحنابلة في دمشق كما يتضح في إجازته، رغم أنه لم يذهب إلى دمشق لتلقي العلم فيها.

كما تتلمذ الأسطواني ـ أيضًا ـ على مشايخ حنابلة دمشقيين في وقت مبكر من حياته، ومما كان له عظيم الأثر في تكوين آرائه القويَّة قبل الانتقال إلى اسطنبول، وحافظ على صلته مع المشايخ الحنابلة لدى عودته إلى دمشق. تعدُّ آراء الإمام البركوي الخاصة بالبدع في الأساس مرآةً لآراء شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم. عندما فقدت دعوة الإمام البركوي أهميتها بين العثمانيين نتيجة الضعف المفاجئ الذي حدث لجماعة قاضي زاده؛ فكان تجديد الدعوة على يد الحنابلة في نجد، واضطرارهم في ذلك إلى العمل المسلَّح؛ أمرًا محتومًا. إن ثبات مواقف الدولة السعودية ولا سيما حيال مسألة عقيديَّة وهي زيارة القبور الشركية والممارسات المرتبطة بها، من شأنها أن تضعهم في موقف عداء مع الذين عارضوا جماعة قاضي زاده، وقد اعتمدت الدولة العثمانية في المرحلة المتأخرة من عمرها إلى حدٍّ كبيرٍ على أفكار المعارضيين لجماعة قاضي زاده ـ كالشيخ عبد الغني النابلسي ـ؛ الذين استطاعوا أن ينشروا أفكارهم في جميع العالم الإسلامي من خلال تأثيرهم في موسم الحج، وهذا من شأنه أن يؤدِّي إلى صراع طويل الأمد بين

المعارضين لجماعة قاضي زاده وبين السعوديين، وقد انتهى هذا الصراع مع بداية نشوب الحرب العالمية الأولى وسقوط الدولة العثمانية، وبقيت عواقبه التي لا نزال نشهدها حتى يومنا هذا. وما يثير الاستغراب والعجب فعلًا هي أن مواقف الدولة السعودية تتَّفق مع مواقف علماء جماعة قاضي زاده الذين كانوا يسيطرون على المشهد السياسي في القرن السابق.

الجدير بالذِّكر أنه كان يوجد عدد من الدعوات الإصلاحية الأخرى خلال المدَّة الزمنية لوجود جماعة قاضي زاده، لا سيما داخل الصوفية نفسها، وكان يطلق على تلك الدعوات داخل جماعة الصوفية في بعض الأحيان مصطلح «الصوفية الجديدة»، وكانت منتشرة من منطقة الحجاز حتى شبه القارة الهندية، وتتمتع بنفوذ بين أوساط أهل الحديث. تشترك جماعة الصوفيين الجدد مع جماعة قاضي زاده في بعض أوجه التشابه من ناحية الرؤية الدينية ضد البدع والمحدَثات، ويسير الصوفيون الجدد وفق تعاليم الطرق الصوفية ومشايخها عمومًا، لكن تركزت جهودهم على كبح الممارسات الصوفية الغالية بدون استخدام القوة بشكل عامٍّ. يذكر في هذا الصدد في تلك الحقبة من الزمن التوجهات الإصلاحية لمجدِّد الطريقة النقشبنديَّة أحمد السَّرهنديِّ[1]. وعلى الرغم مما ذُكر

(١) هو الشيخ أحمد بن عبد الأحد السَّرهندي، من أعلام الصوفية في بلاد الهند، يُلقَّب عند الحنفية بالإمام الربَّاني، ومجدِّد الألف الثاني (٩٧١-١٠٣٤/ ١٥٦٤-١٦٢٤)، مترجم في «الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام» لعبد الحي الحسني (ت: ١٣٤١)، دار ابن حزم، بيروت: =

سابقًا فإنه من الملاحظ الغياب التامُّ لمشايخ الصوفية بين الأعلام البارزين لمشايخ جماعة قاضي زاده، وعلاوة على ذلك فإنه يبدو أن الطريقة النقشبندية المجدِّدية لم يلجؤوا إلى استخدام القوَّة ضد الذين اختلفوا معهم لا سيما في منطقة الحجاز حيث كان الإمام محمد بن عبد الوهاب يواجه خصومه فيها[1]. على سبيل المثال هناك ادعاء نُقل بأن الشيخ محمد حياة السِّنديِّ حذَّر من تلميذِه محمد بن عبد الوهاب، وهنا استخدم أحمد دلَّال هذا الادعاء لدعم الاستنتاج الذي توصَّل له فيما يتعلَّق بسلسلة «الأسانيد

= ١٤٢٠، ٥/ ٤٧٩-٤٨٦. وللعلامة أبي الحسن الندوي كتاب: «الإمام السرهندي: حياته وأعماله»، وانتقده البحاثة صلاح الدين مقبول أحمد في «الأستاذ أبو الحسن الندوي: الوجه الآخر من كتاباته» غراس للنشر، الكويت: ١٤٢٢، ٢٥٧-٣٠٠، وختم بحثه بكلمة في إنصاف السرهندي والاعتراف بفضله فقال: «كان الشيخُ ماتريديًّا في العقيدة، حنفيًّا في الفقه، نقشبنديًّا في التصوف، مؤسسًا للطريقة النقشبندية المجدِّدية، وقدَّم فكرة «وحدة الشهود» إزاء «وحدة الوجود»، ومع هذا كله قام في عصره بخدمات جليلة كثيرة منها: أنه ردَّ على الروافض وحذَّر العامة والخاصة منهم. وأحيى كثيرًا من معالم الإسلام التي اندرست، أو كادت تندرس بتصرفات السلاطين الجهلة بأمور الدين، وتغاضي العلماء والقضاة عنها. وردَّ على التفريق بين «البدعة الحسنة» و«البدعة السيئة» في الأعمال، وذهب إلى أن «كل بدعة ضلالة»، وأما الاعتقادات فقد وقع فيها فيما حذَّر منه في باب الأعمال من البدع...». (التركماني)

(١) تم مناقشة حركة الصوفيون الجدد بما في ذلك مجدد الطريقة النقشبندية في كتاب: بشير م نافع: «التصوف والإصلاحات» ٥٥-٣٠٧، معلم ابن عبد الوهاب ٤١-٢٠٨، وكتاب أحمد دلَّال: «أصول وأهداف إحياء الفكر الإسلامي» ٥٩-٣٤١، وكتاب جون أو فول: «عبد الله بن سالم البصري» ٧٢-٣٥٦.

العلمية»[١]. يبدو من غير المحتمل أنَّ الإمام محمد بن عبد الوهاب أخذ نهج الإنكار العمليِّ ضد الخصوم من الشيخ محمد حياة السنديِّ، عوضًا عن ذلك فإن الأدلة تشير إلى تأثُّره في هذا الأمر بالشيخ عبد الله بن إبراهيم النجديِّ. وبات من الواضح أن إطلاق مصطلح «جماعة قاضي زاده» كان من خارج الجماعة، نظرًا لأن منهج جماعة قاضي زاده ضد البدع والمحدَثات في الدِّين كان اتجاهًا معروفًا في جميع أنحاء العالم الإسلامي في ذلك الوقت وفي العصور السابقة. تثار في هذا الشأن تساؤلات حول ما إذا كان منهج جماعة قاضي زاده يعتبر متميزًا على الإطلاق. وعلى الرغم من التحفظ في تعميم استخدام مصطلح «جماعة قاضي زاده» فقد اكتسب المصطلح قبولًا عامًّا بين المؤرخين، وبات من الممكن تحديد وجود نهج معيَّن من الشدة ضد البدع والمحدثات في المجتمع العثماني في القرن السابعَ عشرَ خصوصًا فيما يتعلق بمسألة زيارة القبور. إنَّ أكثر القواسم المشتركة بين جماعة قاضي زاده وجماعة الموحدين التي تعود للإمام محمد بن عبد الوهاب عن باقي الجماعات في ذلك الوقت هي في نهج الإنكار العمليِّ ضدَّ المخالفين، وهذا من شأنه أن يتسبَّب باضطرابات داخل الدولة العثمانية، وعلى الرغم من أن الإمام محمد بن عبد الوهاب بدأ دعوته في نجد لكنها ستبقى مرتبطة في إطار السياسة العثمانية.

وبات من الواضح بأن جماعة قاضي زاده لم يكن لديهم

---

(١) بشير م نافع: «التصوف والإصلاحات» ٣٤٢.

مقاربة منهجية واضحة المعالم لمواجهة خصومهم[١]؛ فكانت الاستراتيجية في زمن قاضي زاده تتمثل بالخطب والمناظرات العلمية دون اللجوء إلى القوة، ولكن في عصر الأسطواني ومن خلال كسب دعم السلطان والصدر الأعظم، بدأت جماعة قاضي زاده باستخدام القوة لمواجهة خصومها مما أثار مخاوف اندلاع فتنة تؤدِّي إلى حرب أهلية داخل المجتمع العثماني. فكان من الصدر الأعظم محمد كوبرلو أن عاقب المتورطين الذين حرضوا على نشوب فتنة أهلية. وخلال عهد كوبرلو مع الواني؛ استخدم كوبرلو تشريعات لكبح جماح الممارسات الغالية من قبل الصوفية، لا شك بأن تلك التشريعات زادت من حقد الخصوم ـ ومنهم دعاة العلويين البكتاشيين في الجيش الانكشاري ـ على جماعة قاضي زاده والصدر الأعظم. يبدو أن هزيمة فِييَنَّا في عام (١٠٩٤/ ١٦٨٣) استُخدمت فيما بعد من قبل المعارضين ذريعةً للإطاحة بقاعدة نفوذ جماعة قاضي زاده في اسطنبول. مع سقوط جماعة قاضي زاده في اسطنبول هناك أدلة على أنَّ ردَّة فعل أتباع جماعة قاضي زاده كانت عنيفة. فأحداث الشغب في القاهرة عام (١١٢٣/ ١٧١١) بتحريض من الرومي هي مثال لواحدة منها. ومن المهم توضيح أن الروميَّ مذكور تاريخيًّا بأنه طالب علم وليس عالمًا. إنَّ فشل جماعة قاضي زاده داخل أراضي السلطنة العثمانية يمكن أن يكون جزء منه نتيجةَ افتقار الجماعة لأسلوب منهجي متسق في تنفيذ إصلاحاتها. إن

---

(١) نجاتي أوزترك «رسالة دكتوراه» ٤٢٤.

كتابات البركوي التي بدأت لإصلاح الممارسات الصوفية، وكانت محاولةً ضمن الأُطُر العثمانية؛ أدَّت في النهاية إلى تصاعد الآراء المناهضة للتصوف.

لم يَرِدْ ذكر علماء جماعة قاضي زاده في مؤلفات الإمام محمد بن عبد الوهاب، ولعل الإمام أدرك التناقضات الموجودة في منهجية العمل عند جماعة قاضي زاده ففضَّل اتباع منهجية أكثر انتظامًا وتجنَّب فيها أخطاء من سبقه. وإن أهم ما يميز دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب هو توجيهها القوة ضد الأعداء خارج إطار الدولة السعودية في الدرعيَّة بهدف توحيد أجزاء الجزيرة العربية التي كانت تفتقر لسلطة مركزية، خلافًا لجماعة قاضي زاده الذين وجهوا جهودهم الإصلاحية العملية في إطار المجتمع العثماني الذي كان يخضع لسلطة قائمة، فلم يكن لمحمد بن عبد الوهاب أن يقبل بتكرار الفتن الأهلية الداخلية في رؤيته للمجتمع الإسلامي النقي.

إضافة إلى ذلك؛ فإن الإمام محمد بن عبد الوهاب عالم حنبلي ضليع؛ فربما لم يتَّفق تمامًا على معالجة بعض المواقف المتعلقة بمسائل عقيديَّة ضمن مؤلفات جماعة قاضي زاده على الرغم من الاتفاق معهم من حيث المبدأ في معارضة علم الكلام والفلسفة، وعلاوة على ذلك توجد في كتابات الشيخ أبي المواهب نزعة صوفية على الرغم من كونه عالمًا حنبليًّا ومعجبًا بشيخ الإسلام ابن تيمية. وكان من الشائع عند العلماء في ذلك الوقت أن يكون لهم علاقات مع الجماعات الصوفية، وهذا موجود عند

بعض علماء جماعة قاضي زاده، الأمر الذي من شأنه أن يجعل عندهم مودَّة مع بعض المخالفين من الصوفية تفسح المجال لتأثيرات من شأنها أن تستمر وتؤثر على المنهجية العلمية.

في الواقع يبدو أنَّ هذه التأثيرات الصوفية تأسست على فهم دقيق محافظ داخل البيئة العلمية[١]. لم ينجح علماء جماعة قاضي زاده في تطبيق الرؤية التيميَّة ضد البدع والمحدثات في الدين نتيجة وجود قيود على الدعوة الإصلاحية في البيئة العلمية العثمانية الأمر الذي من شأنه تفسير بعض من ميولهم الدينية والروحية. على الرغم من تأثير مشايخ ابن عبد الوهاب فيه؛ فإنه بعد عودته إلى نجد لم يُقَيَّدْ بنفس الهيكل العملي في تطبيق الرؤية التيمية المشتركة.

يظهر أن الإمام محمد بن عبد الوهاب اجتنب تعقيدات البيئة العلمية العثمانية ـ حتى إن كانت عند مشايخه ـ مفضلًا العودة إلى السلف من كبار العلماء باعتبارهم على دراية وعلم أكبر؛ لا سيما

(١) سبقت الإشارة لهذه التأثيرات بإيجاز عند كلامنا على أهمية «الطريقة المحمدية» للبركوي. كما يذكر في هذا المجال تحليل مفصل لبعض تأثيرات الصوفيين داخل جماعة قاضي زاده الذي قام بها مصطفى شيخ، مركزًا على واقع العالم العثماني أحمد الأقحصاري (ت: ١٦٣٢)، والذي كان لكتاباته تأثير كبير على جماعة قاضي زاده، وقد أظهر توجهًا قويًّا متأثرًا بكل من ابن تيمية وتلميذه ابن القيم فيما يتعلق بممارسات الصوفية وبالموقف ضد البدع والمحدثات الدينية. راجع بحث مصطفى شيخ: «التأثيرات التيمية في أوساط الحنفيَّة العثمانية: نموذج أحمد الرومي الأقحصاري»، مجلة الجمعية الآسيوية الملكية ٢٥/ ١ (٢٠١٥): ١-٢٠.

الرعيل الأول في الإسلام. وهنا تظهر أهمية موقف شيخه محمد حياة السندي في نبذ التقليد.

لا ندري إن كان الإمام محمد بن عبد الوهاب يعلم بجماعة قاضي زاده، وقد يُستبعد ذلك بسبب البعد الجغرافي، لكن لا يُستبعد تأثيرها نتيجة أن مجموعة من شيوخه درسوا على يد علماء جماعة قاضي زاده. وبات من الواضح أن علماء جماعة قاضي زاده وشيوخ الإمام محمد بن عبد الوهاب كانوا جزءً من شبكة واسعة من العلماء الذين تأثروا بشيخ الإسلام ابن تيمية. ويبدو أن دعوة شيخ الإسلام ابن تيمية كانت موجودة ومنتشرة ضمن أراضي الدولة العثمانية في تلك الحقبة الزمنية؛ حتى قبل ظهور الإمام محمد بن عبد الوهاب وجماعته. يذكر في هذا الصدد أنَّ الإمام محمد بن عبد الوهاب لم يكن بحاجة لعلماء جماعة قاضي زاده ومؤلفاتهم؛ لأن الإمام ابن تيمية مرجعية مشتركة للجميع. هذا وبالإمكان اعتبار أن الدعوة الإصلاحية للإمام محمد بن عبد الوهاب جاءت استجابة مضادة للدعوة الدينية[١] في الدولة العثمانية التي انتشرت بعد جماعة قاضي زاده، وهذا ما يفسر التسلسل الزمني الوثيق بين انتهاء جماعة قاضي زاده وبداية جماعة الموحدين.

إن فشل جماعة قاضي زاده العثمانية بعد هزيمة فِيَنَّا عام

---

(١) يقصد الباحث انتشار القبورية والصوفية الغالية بشكل أوسع بعد القضاء على الدعوة الإصلاحية لجماعة قاضي زاده.

(١٠٩٤/ ١٦٨٣)، وبدء التدهور السريع للنفوذ العثماني؛ يختصر طريقًا طويلًا في تفسير الدعوات والحركات التي نشأت في العقود والقرون اللاحقة في الأراضي الإسلامية. أصبح الشيخ عبد الغني النابلسي شخصية محورية ومساهمة في تطوير المدرسة الحنفية لدى المتأخرين، واستفاد منه تلميذه العالم السوري العثماني الشيخ ابن عابدين (ت: ١٢٥٢/ ١٨٣٦)، واقتبس من مؤلفاته بشكل كبير في كتابه: «رد المحتار على الدر المختار»؛ الذي يعدُّ مرجعًا أساسيًّا لدى المتأخرين من الحنفية. وقد تأثر أحمد رضا خان البَرِيلْويُّ (ت: ١٣٤٠/ ١٩٢١) ـ مؤسِّس الفرقة البريلوية الصوفية الهندية[١] ـ بالشيخ النابلسي واقتبس منه في كتابه: «الملفوظ الشريف»[٢] مفهومًا مشتركًا، ألا وهو دعاء الأولياء والاستغاثة بهم. إن انتشار مثل هذه المعتقدات الخاطئة في جميع أنحاء العالم الإسلامي، والتي روَّج لها النابلسي والمشايخ العثمانيون المعارضون لجماعة قاضي زاده لم تكن إلا نتيجة سيطرة الدولة العثمانية على الحرمين الشريفين. لمكافحة وإزالة مثل هذه البدع؛ بدأت الدعوات الإصلاحية تنشأ في المناطق الواقعة خارج نطاق السيطرة العثمانية، منها على سبيل المثال دعوة شاه ولي الله الدِّهلوي (ت: ١١٧٦/ ١٧٦٢) في الهند، ودعوة عثمان دان فوديو

---

(١) راجع عن هذه الفرقة كتاب: «البريلوية: عقائد وتاريخ» للعلامة إحسان إلهي ظهير رَحِمَهُ ٱللَّهُ، إدارة ترجمان السنة، باكستان: ١٤٠٣.

(٢) أحمد رضا القادري البريلوي: «الملفوظ الشريف» (ترجمة: أبو محمد بن عبد الهادي القادري رضاوي نوري) ١٣٣-١٣٤.

(ت: ١٢٣٢/ ١٨١٧) في غرب أفريقيا[1]، ودعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب في نجد. في هذه الأثناء واصل الإنكشاريون، والصوفية العلويَّة البكتاشية السيطرةَ على سياسة الدولة العثمانية، إلى أن تم القضاء عليهم من قبل السلطان محمود الثاني في عام (١٢٤٠/ ١٨٢٦)، وأصبح هذا الحدث يعرف بالواقعة الخيرية[2]، وتم حلُّ الجيش الانكشاري بشكل كامل بعد قرنين من محاولة السلطان عثمان الثاني حلَّ الجيش، لكن الانكشاريين فطنوا لما يسعى إليه السلطان فبادروا إلى قتله (١٠٣١/ ١٦٢٢). في العقد الثاني من القرن التاسع عشر كان نجم البكتاشيين قد زال تمامًا، بينما صار الصراع بين السعوديين من جهة، والعثمانيين المعارضين لجماعة قاضي زاده من جهة أخرى؛ عنيفًا وشرسًا للغاية. بالنسبة للعثمانيين فإن الصراع الذي لم يحسم والذي بدأ داخل المجتمع العثماني تصاعد ليتحول إلى حرب بين الولايات.

والحمد لله ربِّ العالمين.

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول هذه الدعوات الإصلاحية، انظر: أحمد دلال: «أصول وأهداف إحياء الفكر الإسلامي: ١٧٥٠-١٨٥٠م».

(٢) غودفري غودوين: «الإنكشارية»، ٢١٤-٢٢٨.

Bibliography

*** Arabic sources**

- Abd al-Malik al-Isami. ‘‘Samt al-Nujum al-Awali fi Anba al-Awa’il wa’l-Tawali’’. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 4 vols.; 1998.
- Abdul-Ghani al-Nabulsi. ‘‘Kashf al-Nur an Ashab al-Qubur’’. Cairo: Dar al-Athar al-Islamiyyah; 2007.
- Abdullah ibn Abdul-Rahman Bassam. ‘‘Ulama Najd Khilal Thamaniyat Qurun’’. Riyadh: Dar al-Asimah, 2nd edn., 6 vols.; 1419/1998.
- Abul-Muwahib al-Hanbali. ‘‘Mashyakhatu Abil-Muwahib al-Hanbali’’. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu’asir; Damascus: Dar al-Fikr; 1990.
- Fawzan al-Sabiq. ‘‘Al-Bayan wa’l-Ishhar li Kashf Zaygh al-Mulhid al-Hajj Mukhtar’’. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 3rd edn.; 2001.
- Ibn Abidin. ‘‘Radd al-Muhtar ala al-Durr al-Mukhtar’’. Riyadh: Dar Alam al-Kutub; 2003.
- Muhammad ibn Abdul-Wahhab. ‘‘Al-Mufid al-Mustafid fi Kufr Tarik al-Tawhid’’. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2nd edn.; 2011.
- Muhibbi. ‘‘Khulasat al-Athar fi A’yan al-Qarn al-Hadi Ashar’’. Cairo: Matba’a al-Wahbiyyah, 4 vols.; 1284/1867-8.
- Muradi. ‘‘Silk al-Durar fi A’yan al-Qarn al-Thani Ashar’’. Beirut: Dar Ibn Hazm & Dar al-Basha’ir al-Islamiyyah, 3rd edn., 4 vols.; 1988.

- Sun'Allah al-Halabi. "Sayf Allah ala man Kadhaba ala Awliya Allah". Cairo: Dar al-Kitab wa-l-Sunnah; 2007.
- "Al-Tawdih an Tawhid al-Khallaq fi Jawab Ahl al-Iraq" (attributed to Sulayman ibn Abdullah ibn Muhammad ibn Abdul-Wahhab). Riyadh: Dar Tibah; 1984.
- "Ziyarat al-Qubur al-Shar'iyyat wa'l-Shirkiyyah" (attributed to Birgivi). Amman: Dar al-Bashir, 2nd edn.; 1996.

*** English sources**

- Abdur-Rahman ibn Hasan Al ash-Shaykh. "Fath al-Majeed Sharh Kitab at-Tawheed" [Divine Triumph: Explanatory Notes on the Book of Tawheed] (transl. Ali as-Sayed al-Halawani). El-Mansoura: Dar al-Manarah; 1421/2002.
- J Abualrub. "Biography and Mission of Muhammad Ibn Abdul Wahhab" (2nd edition). Madinah Publishers and Distributors; 2013.
- Ahmad Rida al-Qadiri Bareillwi. "Al-Malfuz Al-Sharif" (transl. Abu Muhammad Abd al-Hadi al-Qadiri Radawi Nuri). Durban: Barkaatur-Raza Publications; 2005.
- MD Baer. "Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe". Oxford University Press; 2008.
- JK Birge. "The Bektashi Order of Dervishes". London: Luzac Oriental; 1994.
- Birgivi. "The Path of Muhammad (s.a.w.s.): A Book on Islamic Morals and Ethics [Al-Tariqat Al-Muhammadiyyah]" (transl. Tosun Bayrak). Bloomington, IN: World Wisdom, Inc.; 2005.
- S Çavuşoğlu. "The Kâdîzâdeli Movement: An Attempt of Reform in the Ottoman Empire". Princeton University (PhD thesis) 1990.
- A Dallal. "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850". Journal of the American Oriental Society 1993; 113(3): pp. 341-359.

- PK Davis. ‘‘Besieged: 100 Great Sieges from Jericho to Sarajevo’’. Oxford University Press; 2003.
- C Finkel. ‘‘Osman’s Dream: The Story of the Ottoman Empire 1300-1923’’. London: John Murray Publishers; 2005.
- G Goodwin. ‘‘The Janissaries’’. London: Saqi Books; 2006.
- C Imber. ‘‘Ebu’s-Su’ud: The Islamic Legal Tradition’’. Edinburgh University Press; 1997.
- BM Nafi. ‘‘A Teacher of Ibn ‘Abd al-Wahhâb: Muhammad Hayât al-Sindî and the Revival of Ashâb al-Hadîth’s Methodology’’. Islamic Law and Society 2006; 13(2): pp. 208-241.
- BM Nafi. ‘‘Taand Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrâhîm al-Kûrânî’’. Die Welt des Islams, New Series, Arabic Literature and Islamic Scholarship in the 17th/18th Century: Topics and Biographies 2002; 42(3): pp. 307-355.
- N Öztürk. ‘‘Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qâdî-zâde Movement’’. University of Edinburgh (PhD thesis) 1981.
- R Peters. ‘‘The Battered Dervishes of Bab Zuwayla: A Religious Riot in Eighteenth-Century Cairo’’. In: Levtzion N, Voll JO, editors. Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam. New York: Syracuse University Press; 1987: pp. 93-115.
- J Ray. ‘‘A Collection of Curious Travels and Voyages’’ (2nd edition). London; 1738.
- M Sheikh, ‘‘Taymiyyan Inin an Ottoman-Hanafi; Milieu: The Case of Ahmad al-Rumi al-Aqhisari’’, Journal of the Royal Asiatic Society 2015; 25(1): pp. 1-20.
- P Turchin, JM Adams, TD Hall. ‘‘East-West Orientation of Historical Empires and Modern States’’. Journal of World-Systems Research 2006; 12(2): pp. 219-229.

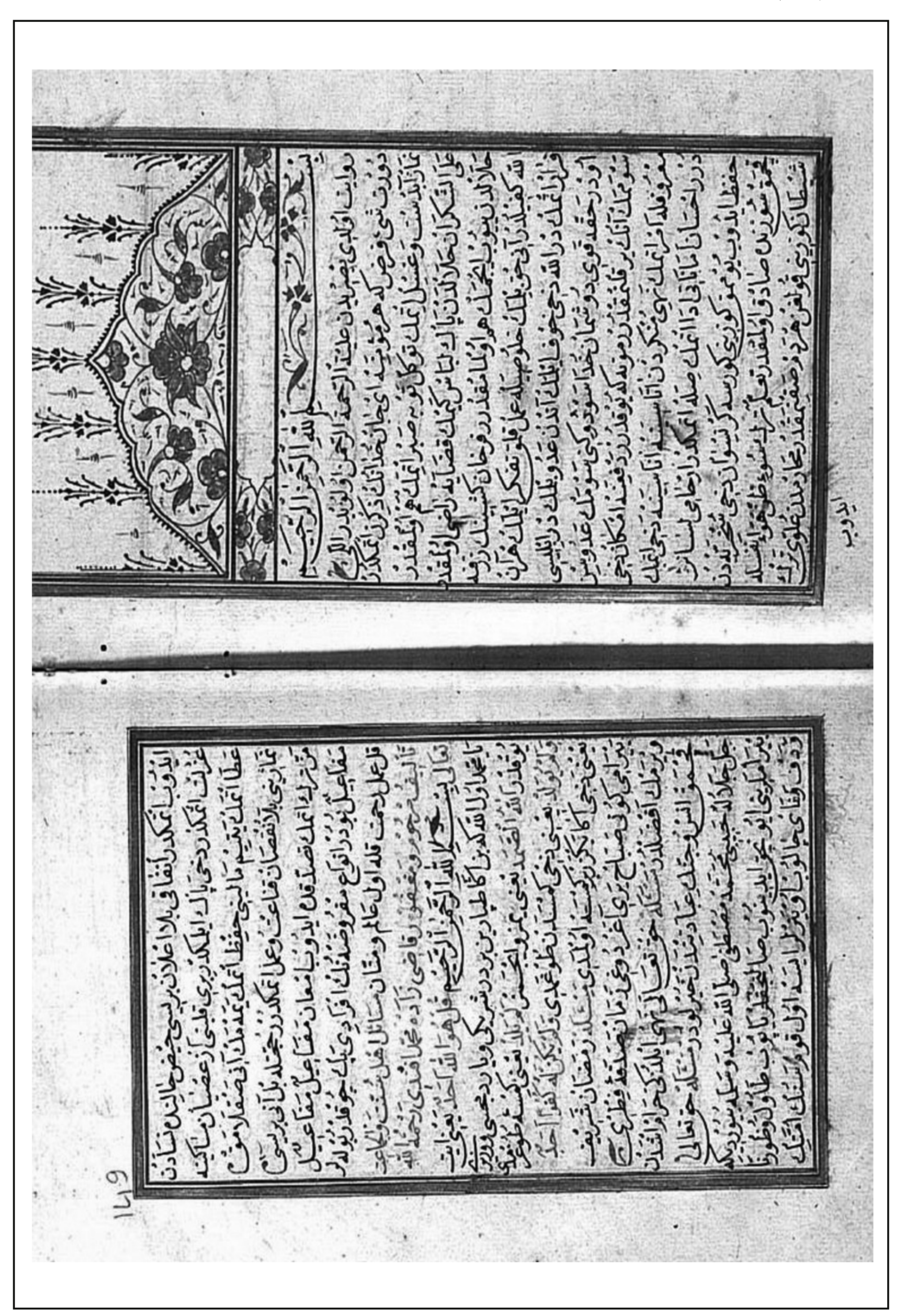
- JO Voll. "Abdallah ibn Salim al-Basri and 18th Century Hadith Scholarship". Die Welt des Islams, New Series, Arabic Literature and Islamic Scholarship in the 17th/18th Century: Topics and Biographies 2002; 42(3): pp. 356-372.
- BR von Schlegell. "Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd al-Ghani al-Nabulusi (d. 1143/1731)". University of California, Berkeley (PhD thesis) 1997.
- JM Zarabozo. "The Life, Teachings and Influence of Muhammad ibn Abdul-Wahhaab". The Kingdom of Saudi Arabia: The Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Dawah and Guidance; 2003.
- MC Zilfi. "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul". Journal of Near Eastern Studies 1986; 45(4): pp. 251-269.

*** Turkish sources**

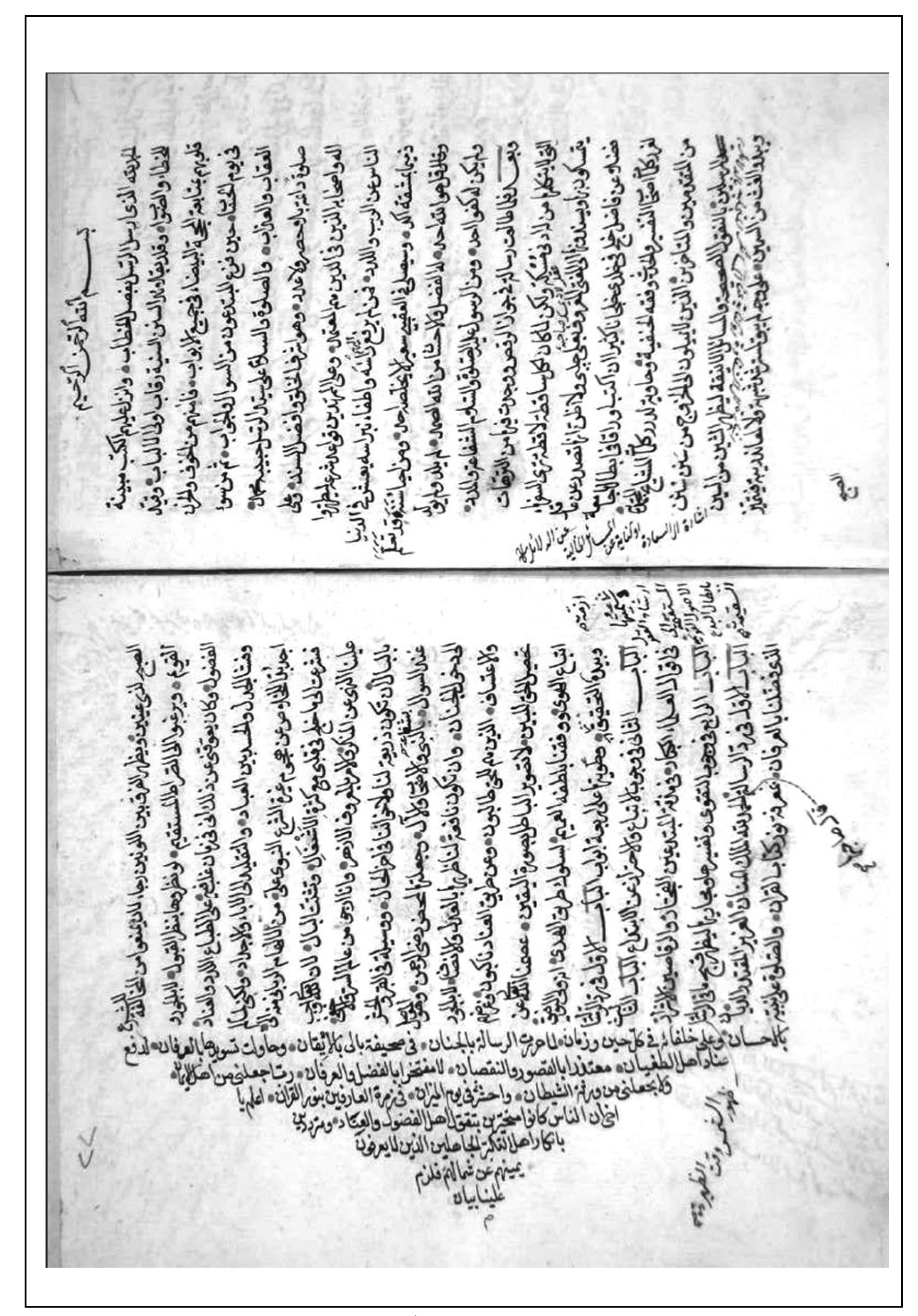
- ME Düzdağ. "şeyhülislâm Ebussuŭd Efendi Fetvalarì Işığnda 16. Asìr Türk Hayati". Istanbul: Enderun Kitabevi; 1972.



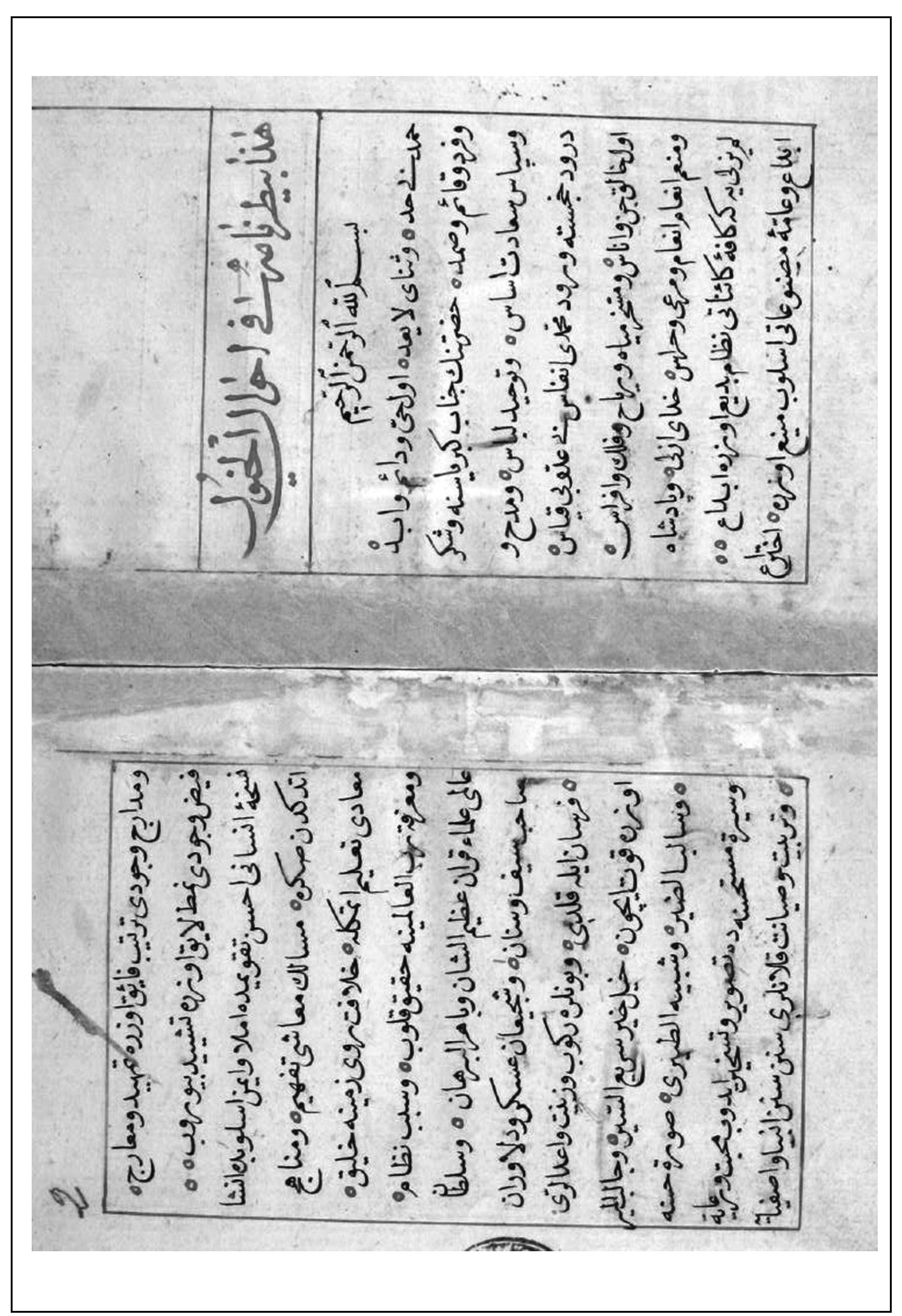
كتاب: «تاج الرسائل ومنهاج الوسائل» للشيخ قاضي زاده، مكتبة السليمانية، حاجي محمود أفندي: (١٩٢٦)، في (١٦٠) ورقة، بالتركية، ضمنه ترجمة مباحث من «السياسية الشرعية» لابن تيمية.



كتاب: «مسائل أهل سنت والجماعت» لقاضي زاده أفندي، مكتبة السليمانية، يزمه باغيشلار: (٥٥٧٠)، في (٨٤) ورقة، بالتركية.



كتاب: «إرشاد العقول السليمة إلى الأصول القويمة» لقاضي زاده، مكتبة السليمانية، فاتح: (٥٤٠٧).



كتاب: «أحوال الخيول» لقاضي زاده،

مكتبة السليمانية، بغدادلي وهبي: (١١٥٠٦)، بالتركية.



«قامعة البدعة، ناصرة السنة، دامغة المبتدعة» لقاضي زاده،
مكتبة السليمانية، سرز: (٣٨٧٦).

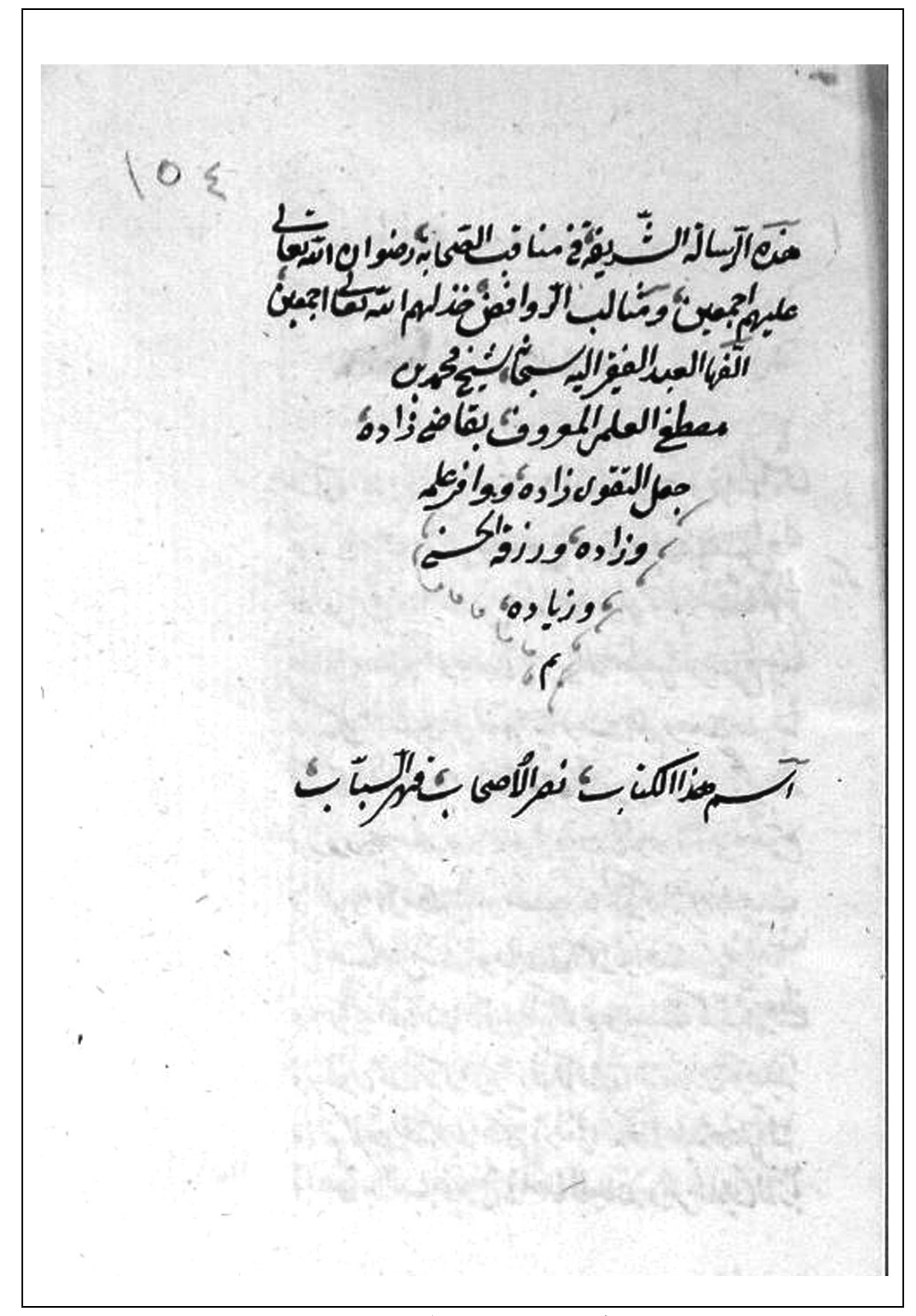
هذه رسالة في حق الدوران والرقص للمفتي علي رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

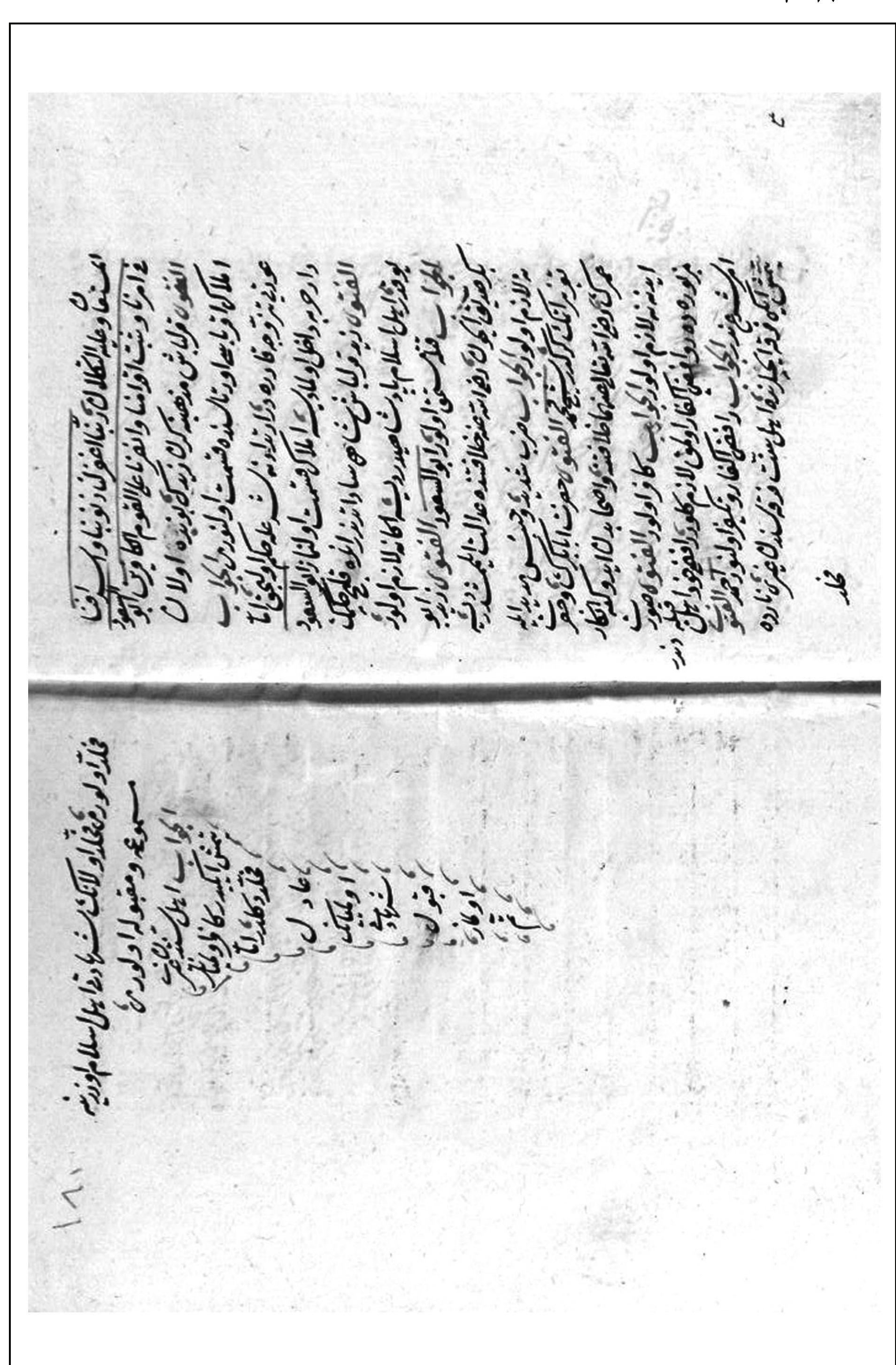
الحمد لله الملك المنان • العزيز المقتدر الديان • الذي فضلنا
بالقرآن • بمعرفة نور كتاب القرآن • والصلوة على نبيه بالإحسان
وعلى خلفائه في كل حين وزمان • لما حررت الرسالة بالجنان
في صحيفة بالي بالإيقان • فحاولت تسديدها للعرفان •
لدفع عناد أهل الطغيان • معتذرا بالقصور والنقصان •
لا مفتخرا بالفضل والعرفان • رب اجعلني من أهل الإيمان ••
ولا تجعلني من ورثة الشيطان • واحشرني في يوم الميزان • في
زمرة العارفين بنور القرآن • اعلم يا أخي أن الناس
متحيرين بتقول أهل الفضول والعناد ومترددين بإنكار
أهل التكبر الجاهلين الذين لا يعرفون يمينهم عن شمالهم • فلزم
علينا بيان الحق بالبرهان • بالنقل الصريح والبيان • حتى زال
الشك عن قلوب أهل الإيمان • فعلى الخصوص في ذلك الزمان •
فأكثر الناس مفتونون بفتنة جهال الزمان • الذين يقولون
من قول خير البرية • وإيمانهم لا يجاوز حناجرهم فهم يمرقون عن
الدين كما يمرق السهم عن الرمية • العياذ بالله تعالى من زمرة الشيطان
ومن حزب المعاندين من أشرار الإنسان • فأما قول صاحب البزازية عرض

وجد

رسالة في إباحة الدوران والرقص للمفتي علي جلبي،
مكتبة أنقرة الوطنية، 60 Zile 114/3



«نصر الأصحاب قهر السبَّاب» لقاضي زاده،
مكتبة السليمانية، أيا صوفيا: (٢١٩٧).



آخر كتاب «نصر الأصحاب قهر السبَّاب»

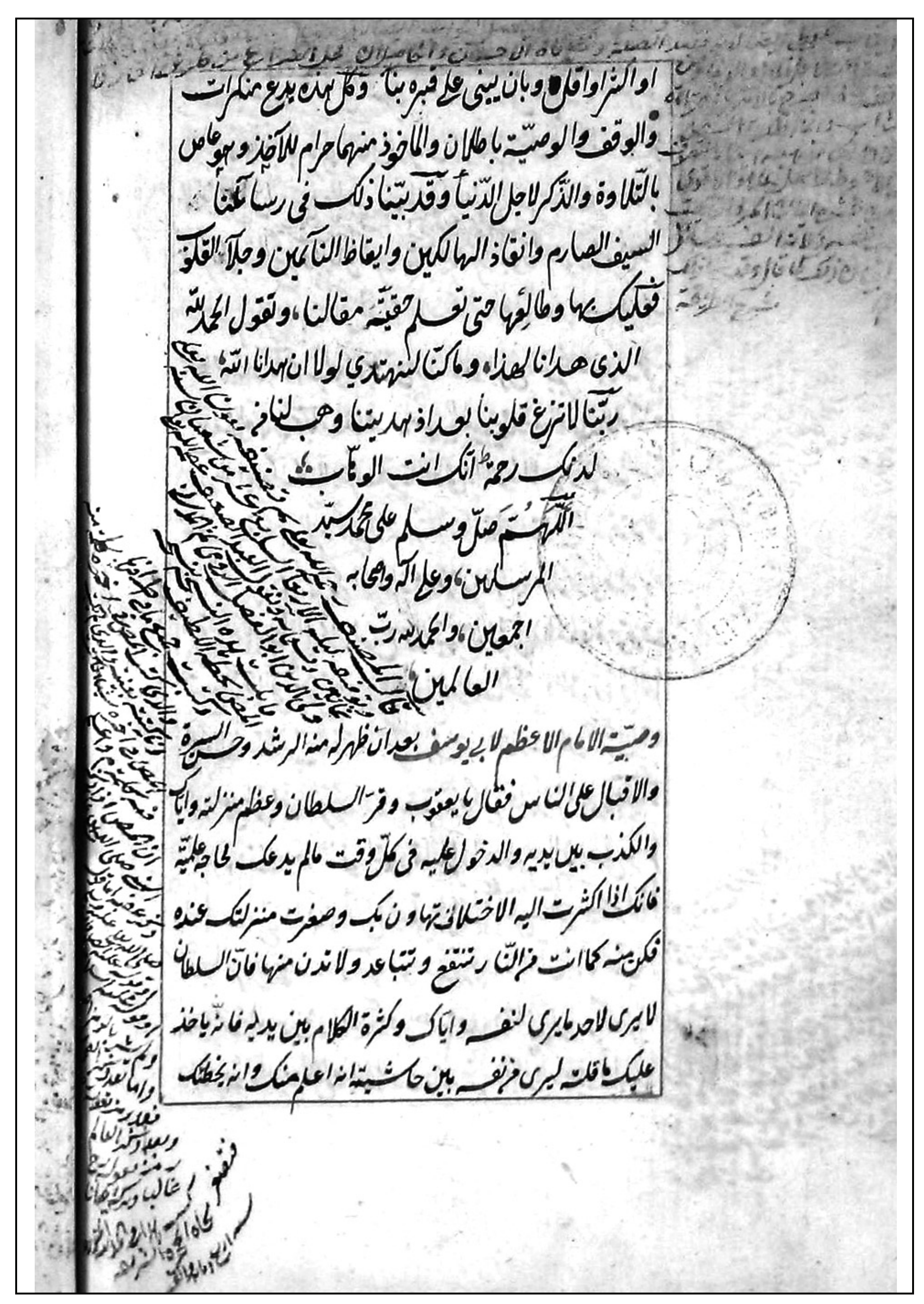
ميسر ايليه آمين

هذا رسالة قاضي زاده افندي رحمة الله عليه

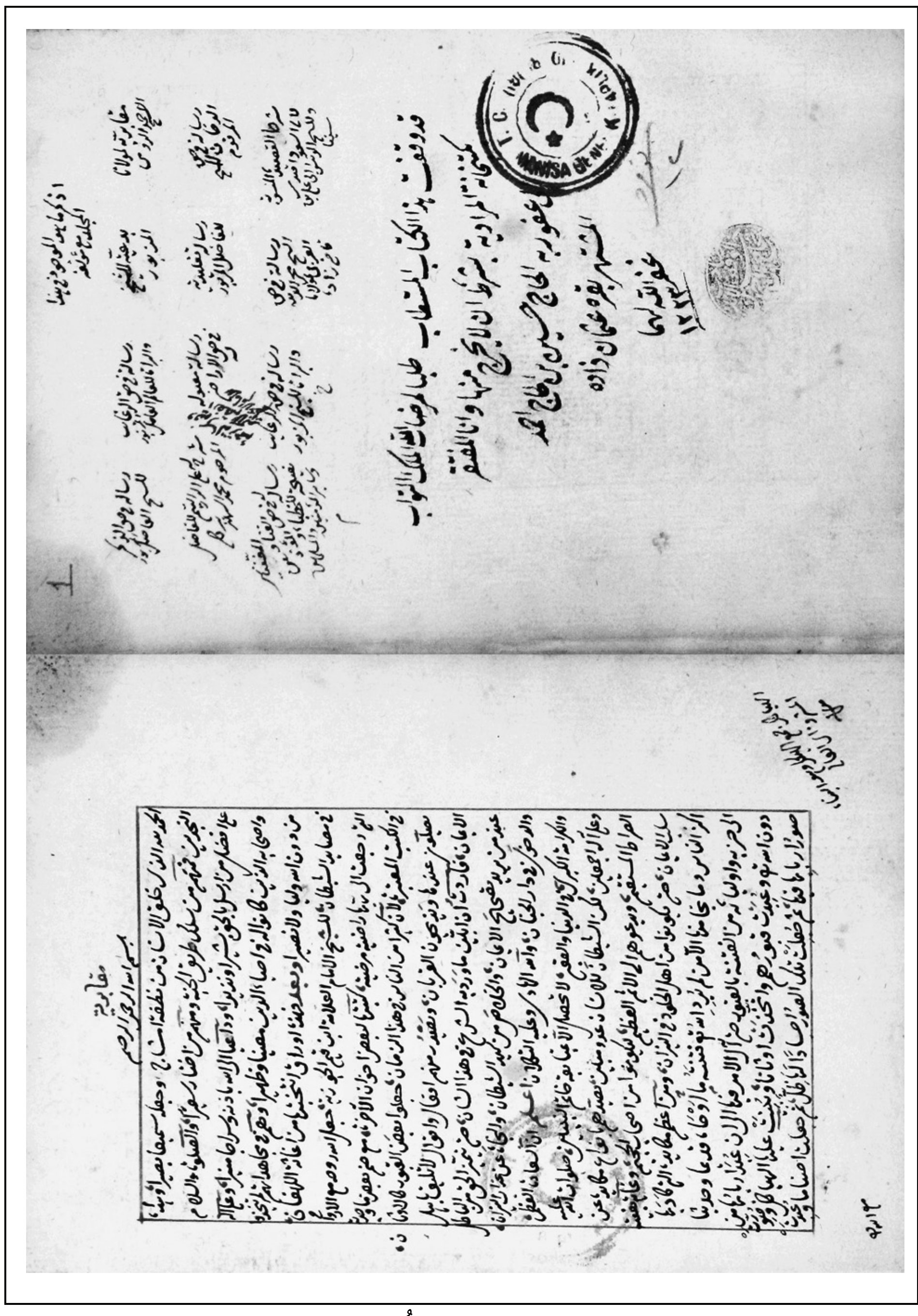
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل الصلوة عماد الدين
وبضاعة اهل اليقين • والصلوة والسلام
على افضل المرسلين • وعلى آله وصحبه •
المصلين المتقين والذين تبعوهم الى يوم الدين
وبعد اي طالب حق اولان اخوان مؤمنين
بلك كيم ايمان واسلام حضرت محمد صلى الله
تعالى عليه وسلم الله تعالانك جناب
عاليسي جانبندن جميع كتورديكي آيات قرآنيه
واحاديث صحيحه وصدقايدوكه كوكل ايله
اينانمق وكرجكلمكدر شكسز وشبهه سز

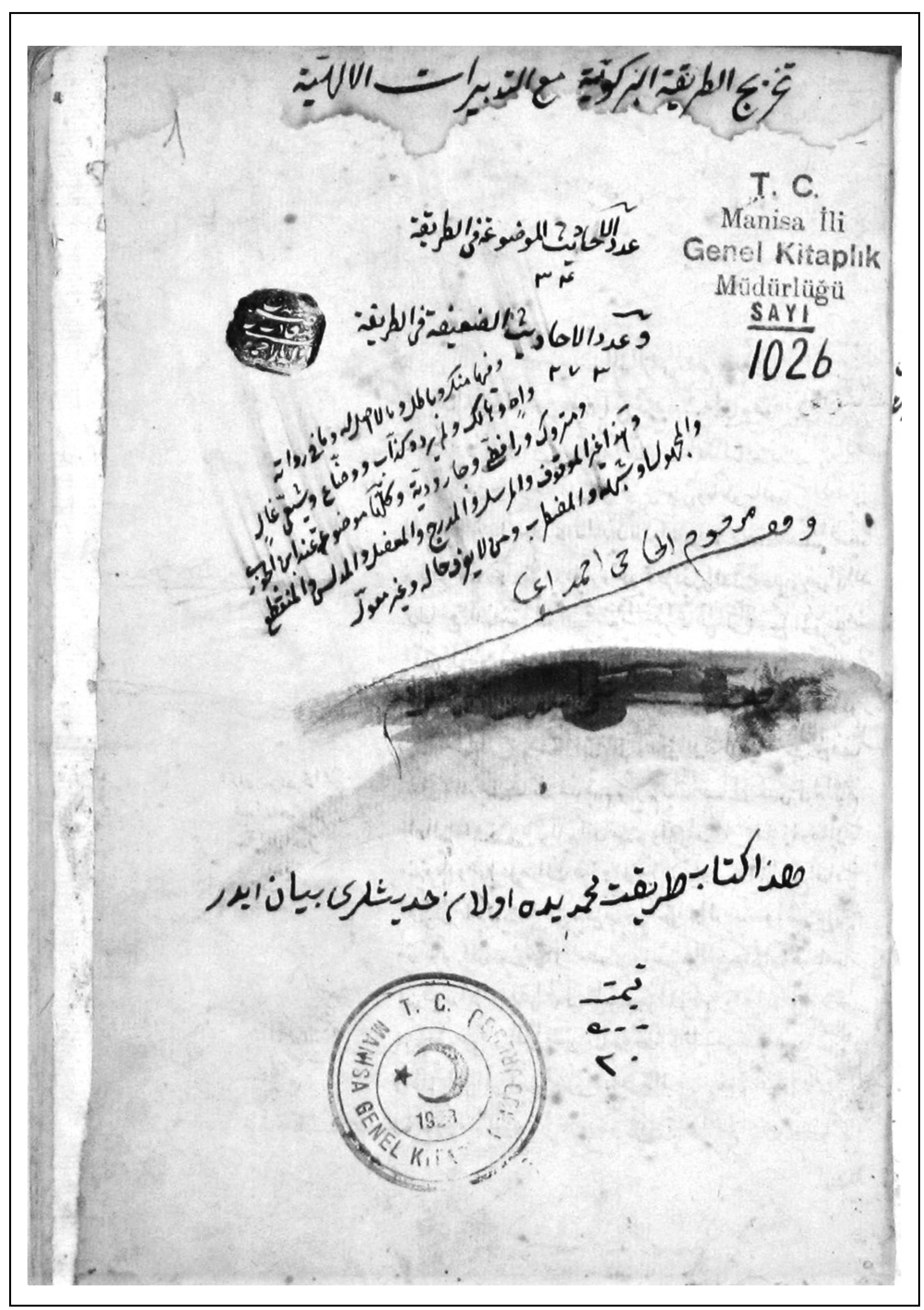
رسالة قاضي زاده في الصلاة،
مكتبة السليمانية، حاجي بشير أغا: (٣٩٧)


او النذر او اقل وبان يبنى على قبره بنا وكل هذه بدع منكرات
والوقف والوصية باطلان والماخوذ منهما حرام للآخذ وهو عاص
بالتلاوة والذكر لاجل الدنيا وقد بينا ذلك في رسالتنا
السيف الصارم وانقاذ الهالكين وايقاظ النائمين وجلاء القلوب
فعليك بها وطالعها حتى تعلم حقيقة مقالنا، ونقول الحمد لله
الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من
لدنك رحمة انك انت الوهاب
اللهم صل وسلم على محمد سيد
المرسلين، وعلى آله واصحابه
اجمعين، والحمد لله رب
العالمين
وصية الامام الاعظم لابي يوسف بعد ان ظهر له منه الرشد وحسن السيرة
والاقبال على الناس فقال يا يعقوب وقر السلطان وعظم منزلته واياك
والكذب بين يديه والدخول عليه في كل وقت ما لم يدعك لحاجة علمية
فانك اذا اكثرت اليه الاختلاف تهاون بك وصغرت منزلتك عنده
فكن منه كما انت من النار تنتفع وتتباعد ولا تدن منها فان السلطان
لا يرى لاحد ما يرى لنفسه واياك وكثرة الكلام بين يديه فانه يأخذ
عليك ما قلته ليرى من نفسه بين حاشيته انه اعلم منك وانه يخطئك

خاتمة مخطوطة «الطريقة المحمدية» للبركوي في مكتبة السليمانية، جار الله: (١٠٦٠)، وفيها: أن هذه النسخة مقابلة على نسخة بخط المؤلف كانت في المسجد النبوي سنة (١١٠٤/ ١٦٩٣).



رسالة زيارة القبور، وتعرف بالمقابرية، وقد نُسبت في هذه المخطوطة المحفوظة في مكتبة محافظة مانيسا في تركيا للشيخ أحمد بن عبد القادر الآقحصاري الرومي، خلافًا لما اشتهر خطأً من نسبتها للإمام البركوي رحمهما الله تعالى.



تخريج الطريقة البركوية مع التدبيرات الالهية

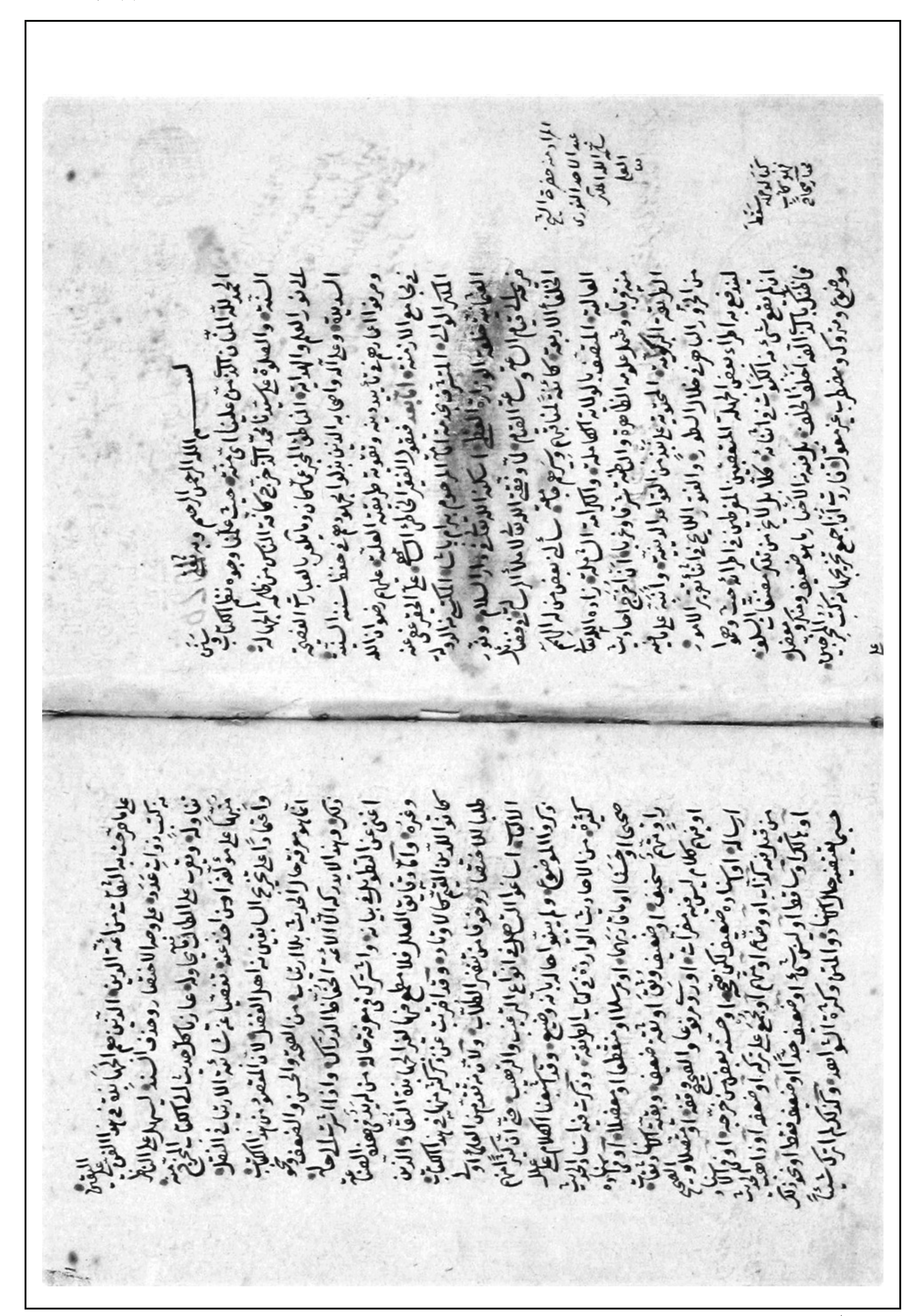
عدد الاحاديث الموضوعة في الطريقة
٣٤

وعدد الاحاديث الضعيفة في الطريقة
٢٢٣

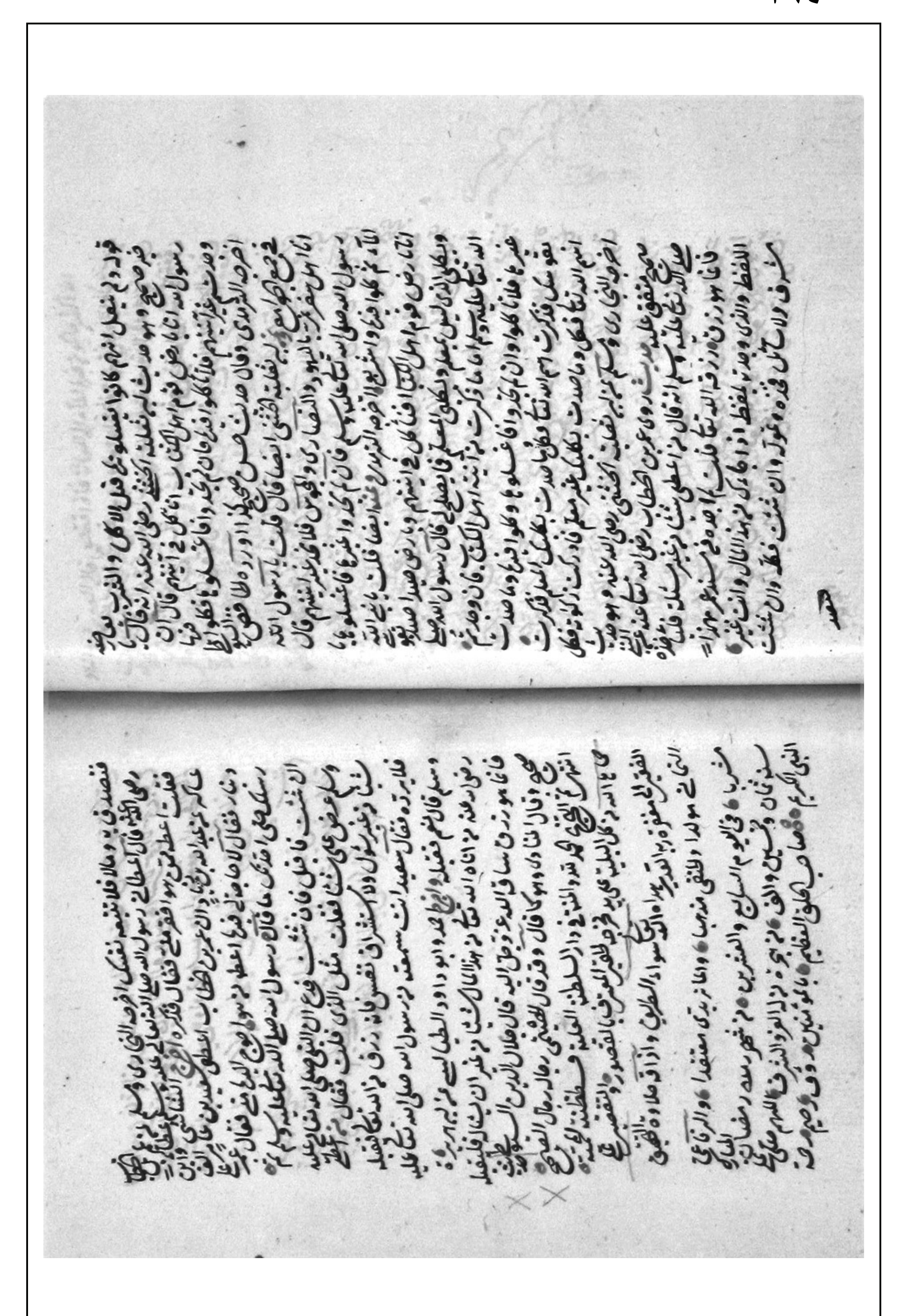
هذا الكتاب طريقت محمديه ده اولان حديثلرى بيان ايدر

قيمت
٢٠

«إدراك الحقيقة في تخريج أحاديث الطريقة» لابن صدقة، مخطوطة مكتبة محافظة مانيسا، أراد به التشكيك في الكتاب والتقليل من أهميته ومكانته، يظهر هذا مما كُتب على الغلاف، ومن أسلوب المؤلف في مقدمته.



مقدِّمة ابن صدقة لكتابه، ويلاحظ فيها تحامله على كتاب «الطريقة المحمدية» وذكره له بإضافته لمؤلفه: «الطريقة البركويَّة»!



خاتمة كتاب ابن صدقة

دعوة جماعة قاضي زاده الإصلاحية في الدولة العثمانية

قبل ظهور دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب

وقيام الدولة السعودية



شركة دار اللؤلؤة للطباعة والنشر
لبنان - بيروت
جوال : ٠٠٩٦١٧٠٦٥٤٤٦٠
البريد الإلكتروني : Daralloloaa@hotmail.com
تويتر : @daralloloaa
9 781513 619507